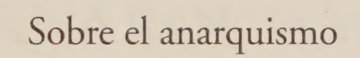
SOBRE EL ANARQUISMO

Noam Chomsky
Editado por Barry Pateman



Sobre el anarquismo

SOBRE EL ANARQUISMO

Noam Chomsky

Selección e introducción de Barry Pateman
Prólogo de Charles Weigl
Traducción de José Luis Gil Aristu



Título original:
Chomsky on Anarchism

ISBN: 9781904859956
Library of Congress Control Number: 2009922428

Maquetación: Carlos Álvarez, www.estudiooberon.com
Diseño de cubierta: John Yates www.stealworks.com
Impreso en Canadá

AK Press
674-A 23rd Street
Oakland, CA 94612
USA
www.akpress.org
akpress@akpress.org

AK Press
PO Box 12766
Edinburgh, EH8 9YE
Scotland
www.akuk.com
ak@akedin.demon.co.uk

AK Press es un colectivo de trabajadores que publica y distribuye libros y medios audiovisuales libertarios, y otros materiales alteradores de la conciencia. Somos un pequeño grupo: una docena de personas que trabajan muchas horas por poco dinero, porque creemos en lo que hacemos. Somos anarquistas, lo que se refleja tanto en los libros que tenemos disponibles como en el modo en que organizamos nuestro trabajo. Las decisiones en AK Press son tomadas colectivamente, desde lo que publicamos hasta lo que distribuimos y cómo estructuramos nuestra labor. Todo el trabajo, desde trapear los pisos hasta responder las llamadas telefónicas, es compartido. Cuando los teleoperadores llaman y preguntan, "¿quién está a cargo?" la respuesta es: todos y todas. Nuestra meta no es el lucro (aunque sí tenemos que pagar la renta). Nuestra meta es entregar palabras e imágenes libertarias a la mayor cantidad de gente posible.

Índice

Prólogo
Charles Weigl

Era todavía un adolescente cuando supe por primera vez que Chomsky era anarquista. Aquel descubrimiento tuvo un efecto poderoso. Se produjo en torno a 1980, y aunque el término "anarquía" se proclamaba entonces en voz alta desde los escenarios de algunas actuaciones de rockeros punk a las que asistía, me sentía aislado en mi convicción de que la doctrina adoptada por mí —situada más allá de las fáciles invitaciones a "destruir el Estado" sin ninguna propuesta sobre cómo hacerlo o con qué sustituirlo— se caracterizaba por algo de carácter profunda y hondamente *serio*. Quería leer a los clásicos —Proudhon, Bakunin, Kropotkin—, pero eran difíciles de encontrar; más aún, habían muerto. Chomsky no sólo estaba vivo, sino que era un intelectual muy leído y respetado, que escribió su primer ensayo a favor del anarquismo a los 10 años, visitaba en su adolescencia tenderetes y librerías anarquistas de la 4ª Avenida de Manhattan (no lejos de mi territorio punk) y siguió manteniendo sus convicciones antiautoritarias en la edad adulta. A pesar de la contradicción que podía suponer, desde el punto de vista de mis colegas, apelar a la autoridad de semejante figura pública, me sentí refrendado en mis ideas y mucho menos solo.

Si hemos publicado este libro en AK Press, se debe en parte a nuestro propósito de inspirar esa misma sensación de entusiasmo y descubrimiento. Hoy es mucho más difícil experimentarla, por supuesto, al menos dentro del propio movimiento anarquista. El

anarquismo está más extendido y tiene mayor presencia —resulta mucho más fácil encontrar dentro de él aprobación y compañía—. La versión chomskiana del socialismo libertario se conoce un poco mejor. Pero, tal vez, esa misma familiaridad resulte peligrosa. Creemos saber qué es el anarquismo. Creemos saber quién es Chomsky. Y, al saberlo, pasamos por alto numerosos matices y complejidades. Abrigamos la esperanza de que los ensayos y entrevistas recogidos en este libro, escritos entre 1970 y 2004, encierren sorpresas y susciten preguntas productivas, incluso entre los anarquistas más seguros de sí.

También publicamos el libro para las numerosas personas que no saben qué es el anarquismo o cuyo conocimiento del mismo se limita sobre todo a los titulares sensacionalistas de la prensa. Para ellas contemplamos a Chomsky como un puente tendido hacia un nuevo conjunto de ideas acerca de los medios y fines del cambio social, hacia una tradición de pensamiento y práctica revolucionaria que ha cumplido 150 años y ha buscado la justicia social y económica sin la mediación de jefes, políticos o burócratas. Fuera del movimiento anarquista, hay muchos que ignoran por completo las raíces libertarias socialistas de la obra de Chomsky, y la relación que guardan no sólo con su crítica social sino también con su teoría lingüística. Para ellos, las sorpresas contenidas en este libro serán aún mayores. Al fin y al cabo, ¿qué tendría que ver un hombre tan razonable e inteligente con personas que los informativos de la noche nos presentan como la antítesis misma de la Razón?

En realidad, tiene que ver bastante, según nos enseñará este libro con abundante claridad. Las conocidas críticas de Chomsky —a los medios de comunicación, a la política exterior de EE UU, a la explotación y la opresión en todas sus formas— no salen de la nada. Se basan en sus convicciones fundamentales sobre lo que significa ser humanos: quiénes somos, qué podemos llegar a ser, cómo podríamos organizar nuestra vida, y qué clase de atrofia y deformación sufren nuestras capacidades por obra de unas relaciones sociales jerárquicas. La crítica es mera queja si no se fundamenta en una perspectiva amplia, y así es, precisamente, como los políticos y las reporteros de la Fox retratan cualquier protesta social. Pa-

ra comprender a Chomsky hay que entender su perspectiva, lo cual significa entender el anarquismo.

Si este libro sirve a sus objetivos, habremos realizado un gran progreso. Como indica Barry Pateman en su introducción, no existe una definición única del anarquismo. No hay duda de que algunos anarquistas discreparán sobre diversos aspectos de la concepción de Chomsky —por ejemplo, sobre su rechazo a negar la importancia de las victorias políticas reformistas, por más claro que se muestre respecto a sus limitaciones—. Pero quienquiera que lea este libro, tanto si piensa que lo ignora todo sobre el anarquismo o que lo sabe todo acerca de él, aprenderá algo valioso. Y después, según esperamos, seguirá aprendiendo más; lo bastante como para acabar construyendo el tipo de mundo imaginado por Chomsky, un mundo donde todos participen directamente en las decisiones que afectan a su vida diaria y en el que la autoridad ilegítima quede relegada al lugar que le corresponde: una triste nota al pie en las páginas de una historia donde se hable de los días en que pusimos orden en nuestra vida y arreglamos las cosas.

Charles Weigl
en nombre del AK Press Collective,
marzo de 2005

Introducción
Barry Pateman

El objetivo de este libro es exponer algunas ideas y pensamientos de Noam Chomsky sobre el anarquismo. Los medios de comunicación suelen calificar a Chomsky de destacado anarquista comunista libertario anarco-sindicalista (se pueden tomar cuantos adjetivos se deseen). Pero lo más importante es que *él mismo* se sitúa dentro de ese campo político. Al margen de si alguna de esas etiquetas se ajusta a él con exactitud, no puede haber duda de que sus ideas sobre el cambio social y la reestructuración de la sociedad merecen ser tenidas en cuenta y analizadas. Hemos seleccionado un conjunto variado de esas ideas a fin de someterlas a la consideración del lector para que por medio de ellas evalúe, tal como esperamos, tanto la aportación de Chomsky al anarquismo como su significación como medio para interpretar y cambiar el mundo.

Algunas de esas conversaciones y entrevistas se publican aquí por vez primera y, sumadas a otros materiales más conocidos, refuerzan y amplían el sentido de lo que, según Chomsky, es y podría ser el anarquismo. Resultan inevitables ciertas repeticiones entre los escritos, temas y teóricos concretos sobre los que Chomsky vuelve a menudo. ¡Cuando se intenta hacer comprender un mismo mensaje se suele caer en la repetición! No obstante, aunque así sea, a medida que se abordan las distintas ideas se añade claridad y matices a algunas de las más exigentes.

La introducción de Chomsky a la edición inglesa del libro *L'anarchisme* (1965), de Daniel Guérin, que revisó más tarde para

su publicación en *Por razones de Estado* (1973) con el título de "Notas sobre el anarquismo", es importante porque plasma su concepción del anarquismo como fuerza histórica y como medio para hacer realidad el cambio social en nuestro tiempo. Fue un ensayo criticado por algunos anarquistas. George Woodcock, historiador anarquista, sostuvo que era unidimensional. Chomsky, decía Woodcock, era un marxista de izquierda (lo mismo que Guérin) que deseaba utilizar el anarquismo para suavizar y clarificar su propio marxismo. Su obra aparecía envuelta en el lenguaje del anarquismo decimonónico. En el mejor de los casos, su postura era anarcosindicalista; y en el peor, simple determinismo económico. No había referencias a Kropotkin, Malatesta o Herbert Read. Según Woodcock, Chomsky equipara la lucha anarquista con una clase única y no logra ver que el anarquismo apela a "las personas de todas las clases que aspiran a una sociedad en la cual las posibilidades de existencia sean variadas y libres, una sociedad a la que se llegará mediante una rebelión en las formas de vida, *además* de la lucha económica".

Las críticas de Woodcock son interesantes y no están exentas de ironía. Es verdad que la obra de Chomsky adolece de cierta confusión terminológica, aparte de sugerir que el comunismo de izquierda, el comunismo de los consejos obreros y el anarquismo tienen mucho en común en cuanto instrumentos con los que criticar el socialismo de Estado y el capitalismo. Esta idea se repite bajo múltiples formas a lo largo del presente libro. Chomsky se siente tan impresionado por Pannekoek como por Rudolph Rocker o Diego Abad de Santillán. En su entrevista de 2004 con Barry Pateman sostiene que hay diferencias entre esa línea izquierdista del comunismo y los anarquistas, pero que "son el tipo de diferencias que deben darse cuando las personas trabajan juntas en relación de camaradería". El hecho de que Chomsky conciba la clase como principio central del anarquismo posee igual importancia. Se trata de un asunto sobre el que volverá una y otra vez y en el que disiente tanto de Woodcock como de algunos representantes del anarquismo contemporáneo. Para Chomsky, la cosa es muy sencilla: en el capitalismo moderno vemos surgir incesantemente los plantea-

mientos de clase. Carece de sentido negarlos o minimizarlos. Esa postura puede llevarle a criticar con dureza a anarquistas como Stirner, a los primitivistas y a todos cuantos son incapaces de ver la importancia de la solidaridad y la actuación mancomunada basadas en la clase.

Woodcock y Chomsky no se hallan, sin embargo, muy distantes respecto a la cuestión fundamental de cómo hacer realidad la anarquía. A ambos parece repugnarles la idea de un único momento revolucionario que eche por tierra el capitalismo. Imaginan, más bien, que podría tratarse perfectamente de un proceso largo y moroso. Es una idea compartida por otros anarquistas como Colin Ward, quien en su obra *Anarchy in Action* (1973) sostiene que

> una sociedad anarquista, una sociedad que se organiza sin autoridades, existe desde siempre [...] sepultada bajo el peso del Estado y su burocracia, del capitalismo y sus derroches, el privilegio, las diferencias religiosas, el nacionalismo y sus lealtades suicidas, las diferencias religiosas y el separatismo de sus supersticiones.

Es una idea que siempre ha hallado eco en algunos anarquistas —un ejemplo notable es el de Rudolf Rocker— y quizá nos permita entender con mayor claridad algunas ideas de Chomsky. No hay duda de que, al igual que Ward, Chomsky ve en las personas una honradez humana fundamental. Una honradez que ha sobrevivido de algún modo y seguirá sobreviviendo a todas las armas que el capitalismo pueda lanzar contra ella. Esa honradez es el punto de partida de formas de ser capaces de actuar dentro del capitalismo e indicar el camino hacia un futuro de anarquía. Esto permite a Chomsky sostener que la implantación del impuesto progresivo y la Seguridad Social nace de actitudes que, si se llevaran un poco más lejos, serían anarquistas. Lo cual recuerda un poco a lo que decía Kropotkin cuando sostenía que los tripulantes de una lancha de salvamento son un ejemplo de comunismo anarquista en acción; o a la idea sindicalista de que ciertos tipos de sindicato podrían llegar a ser el origen de una nueva sociedad: lo nuevo en

la cáscara de lo viejo. Esta actitud responde, sin duda, al problema de cómo crear anarquía en nuestra vida diaria. También explica los miles y miles de ejemplos aportados por Chomsky sobre la manera de avanzar hacia la anarquía, muchos de los cuales suponen implícitamente la riqueza de carácter y la capacidad para proporcionar ayuda mutua tan extendidas entre muchas personas. Es posible que un lector escéptico quiera preguntar cuánto habremos de esperar para que esos casos de anarquía en acción lleguen a socavar el Estado, o quizá aluda a la flexibilidad y maleabilidad del capitalismo para asumir como propias muchas de esas ideas. Pero, como sostiene Woodcock refiriéndose a los anarquistas: "Más que en crear o, incluso, imaginar unos mundos felices, han centrado sus esfuerzos en soltar la gran red de la cooperación humana, que se tiende ya ahora por todos los planos de nuestras vidas".

El anarquismo de Chomsky se ha basado siempre en la historia. Hoy día, cuando existen numerosas descripciones favorables de la experiencia anarquista vivida en la revolución española, podría resultarnos difícil darnos cuenta de lo importante que fue en 1969 su ensayo titulado "La objetividad en el pensamiento liberal"*. Es verdad que ya se había publicado el excelente libro de Vernon Richards *Enseñanzas de la revolución española*, pero Chomsky fue más lejos. Hizo una disección clínica de *La República española y la Guerra Civil* de Gabriel Jackson y la vinculó a la ideología liberal dominante en Estados Unidos en la década de 1960, ideología que refleja "una hostilidad hacia los movimientos de masas y el cambio social porque no se someten al control de las élites privilegiadas", actitud que se revela en la obra de Jackson mediante el uso constante de un lenguaje desfavorable para describir las acciones de los anarquistas. Sirviéndose de un cúmulo de textos históricos, Chomsky expuso sus opiniones a un público amplio e influyó en una nueva generación de investigadores y militantes esti-

* Este ensayo, que formaba parte de la edición original de este libro, ha sido recientemente traducido al castellano: *La objetividad y el pensamiento liberal: los intelectuales de izquierdas frente a la guerra de Vietnam y a la Guerra Civil española*, Península, Barcelona, 2004. *(N. del E.)*

mulándolos a sondear con mayor hondura y alcance. Al retratar la obra de Jackson como una representación del pensamiento norteamericano contemporáneo sobre Vietnam, Chomsky vinculó de manera impresionante el pasado y el presente, formulando un comentario sagaz e inquietante sobre el liberalismo en general. En palabras de Peter Werbe: "Cuando los principales problemas de una época se solventan con sangre, las ínfulas del liberalismo, que presume de recurrir a fines o medios humanos, se derrumban bajo las exigencias de un Estado implacable, según demuestra Chomsky por extenso y de manera admirable".

Éstos son, pues, algunos de los componentes esenciales del anarquismo de Chomsky: una conciencia de la historia anarquista y de cómo sigue conservando cierta frescura y apremio a la luz de los desafíos actuales; una definición amplia y generosa del anarquismo que vincula la izquierda y los consejos comunistas en su crítica al capitalismo y los ve como aliados naturales; la importancia fundamental de la clase en cualquier crítica al capitalismo y en la creación del anarquismo; y una creencia en la bondad innata de las personas, reflejada en acciones y estructuras que contribuyen a lo que, en su obra *Anarcosindicalismo*, Rocker denomina "una tendencia clara en la evolución histórica de la humanidad, que [...] se esfuerza por lograr un despliegue libre y sin trabas de todas las fuerzas individuales y sociales de la vida". Todo ello unido a una metodología flexible que sirve para hacer realidad ese despliegue, una voluntad de cambiar de tácticas, de tener en cuenta una multiplicidad de estrategias, y una reticencia a hablar con certeza o rigidez excesivas. Chomsky expresa esas ideas con un lenguaje claro y sencillo y se opone al carácter mistificador de muchos escritos intelectuales y al sentimiento de impotencia provocado por un lenguaje innecesariamente complejo y elíptico.

Todavía podemos plantear algunas preguntas más. Uno tiene la sensación de que las ideas de Chomsky sobre las clases sociales pueden ser un tanto rígidas. Sí, la clase es una condición económica. Pero también es una condición cultural. Pertenecer a la clase obrera no consiste sólo en formar parte de una jerarquía, sino también de una experiencia, de algo vivido. Y, precisamente, la esencia y la

constatación de esa experiencia podrían tener repercusiones en el anarquismo por el que aboga Chomsky. Todo escrito es, por supuesto, una forma de taquigrafía, pero nos gustaría mucho verle analizar con más detenimiento esa representación más rica y compleja de la idea de clase. La segunda cuestión, más controvertida quizá (al menos para los anarquistas), es la afirmación de Chomsky sobre la posibilidad de utilizar el Estado para avanzar hacia una sociedad anarquista más equitativa. Según él, hay ocasiones en que el movimiento libertario "insiste con rigidez en la doctrina, sin preocuparse por las consecuencias humanas", cuando la mera oposición al Estado podría significar poner más poder en manos de fuerzas reaccionarias, poderes privados (habitualmente empresariales) que reforzarán la desigualdad y la dureza de la vida. En una entrevista, Chomsky llega a señalar que, "hoy día, proteger el Estado es dar un paso hacia su abolición". Y añade que, al intentar lograr el cambio social con los mecanismos del Estado, la gente tropezará inevitablemente con los límites inherentes a ese tipo de tácticas reformistas y acabará comprendiendo que lo que se debe cambiar es el propio sistema.

Esta clase de argumentos cuestiona, desde luego, la teoría anarquista generalmente aceptada. Según algunos, como Emma Goldman, habría que eliminar todo tipo de Estado. Goldman decía que, una vez recusado, el "Estado democrático" se volvería tan opresor como el totalitario. Chomsky opina que el Estado puede ofrecer una "palestra pública" donde haya espacio para que la gente pueda actuar y provocar cambios. Se trata de una postura que suscitará debates y, en opinión de algunos, pondrá en entredicho toda la concepción chomskiana del anarquismo.

Se podrían decir más cosas. Por ejemplo, que Chomsky tiene ideas flexibles acerca del voto. Chomsky da a entender que, como hacen otros anarquistas, vota en asuntos locales. En cuanto a las elecciones nacionales, indica que, si el Estado de Massachussets pudiera dar la vuelta al resultado, votaría. De no ser así, "hay una multiplicidad de posibilidades en función de cómo valore cada cual su significación". Semejante flexibilidad de planteamiento sobre esos asuntos, susceptible de ser interpretada como mero sentido

común, podría suscitar también la cuestión de cuál es, en realidad, la práctica anarquista y en qué difiere, por ejemplo, de la de los socialdemócratas. Este tipo de debates no va a desaparecer. Seguirá habiendo tensiones. Las actitudes se solidificarán, derivarán y cambiarán. Continuaremos buscando la coherencia entre teoría y práctica. Chomsky tiene mucho que aportar a este proceso, y nosotros mucho que admirar tanto en su optimismo como en su comprensión clara de las difíciles luchas que quedan por entablar:

> Debemos valorar y preservar los logros de las ideas anarquistas —y, más aún, los de las luchas ejemplares de quienes han tratado de liberarse de la opresión y la dominación—, no como medio para mantener congelado el pensamiento y los conceptos dentro de un nuevo recipiente, sino como fundamento para entender la realidad social y la labor comprometida de quienes han intentado cambiarla. No hay motivos para suponer que la historia ha terminado, que las actuales estructuras de autoridad y dominio están grabadas en piedra. Pero también sería un gran error subestimar el poder de las fuerzas sociales que lucharán por mantener el poder y el privilegio.

Barry Pateman
marzo de 2005

1
Notas sobre el anarquismo*

Un autor francés filoanarquista escribió en la década de 1890 que "el anarquismo tiene las espaldas anchas y, como el papel, soporta cualquier cosa", incluidas, observaba, aquellas personas cuyos actos son tales que "un enemigo mortal del anarquismo no los podría haber superado"[1]. Ha habido muchos tipos de pensamiento y acción que han sido calificados de "anarquistas". Sería una tarea imposible intentar abarcar bajo una teoría o ideología general todas esas tendencias enfrentadas. Y aunque nos dedicáramos a extraer de la historia del pensamiento libertario una tradición viva y en desarrollo, como lo hace Daniel Guérin en *L'Anarchisme*, sigue siendo difícil formular sus doctrinas como una teoría específica y determinada de la sociedad y el cambio social. El historiador del anarquismo Rudolf Rocker, que presenta una teoría sistemática de la evolución del pensamiento anarquista hacia el anarcosindicalismo siguiendo unas líneas comparables con las de la obra de Guérin, expone bien la cuestión cuando escribe que el anarquismo no es

* Este ensayo es una versión revisada de la introducción a la edición inglesa de la obra de Daniel Guérin *Anarchism: From Theory to Practice* [hay trad. cast.: *El anarquismo*, Campo Abierto, Madrid, 1978]. El 21 de mayo de 1970 apareció en *The New York Review of Books* en una versión ligeramente distinta. Fue publicado por primera vez en libro en 1970 en *For Reasons of State* [hay trad. cast.: *Por razones de Estado*, Ariel, Barcelona, 1975], editado por Pantheon, y de nuevo en 2003 en una reedición del mismo título publicada por The New Press. (*N. del E.*)

> un sistema social fijo y cerrado en sí mismo, sino más bien una tendencia determinada del desarrollo histórico de la humanidad, que, a diferencia de la tutela intelectual ejercida por todas las instituciones clericales y gubernamentales, intenta el desarrollo libre y sin trabas de todas las fuerzas individuales y sociales de la vida. La propia libertad no es un concepto absoluto sino relativo, pues tiende constantemente a expandirse y afectar a círculos cada vez más amplios con una diversidad creciente. Para el anarquista, la libertad no es un concepto filosófico abstracto, sino la posibilidad concreta y vital de cualquier ser humano para llevar a su pleno desarrollo todos los poderes, capacidades y talentos con los que le ha dotado la naturaleza y obtenga de ellos un provecho social. Cuanto menos influenciado esté ese desarrollo por la tutela eclesiástica o política, tanto más eficiente y armoniosa será la personalidad humana y en tanto mayor grado se convertirá en medida de la cultura intelectual de la sociedad en la cual ha crecido[2].

Podríamos preguntarnos qué valor tiene estudiar una "tendencia determinada del desarrollo histórico de la humanidad" que no formule una teoría social concreta y detallada. De hecho, muchos comentaristas desdeñan el anarquismo tachándolo de utópico, informe y primitivo o incompatible con las realidades de una sociedad compleja. Sin embargo, podríamos razonar de manera muy distinta diciendo que, en todas las fases de la historia, deberíamos preocuparnos por desmontar aquellas formas de autoridad y opresión que perviven desde una época en que pudieron haber estado justificadas en función de la necesidad de seguridad, supervivencia o desarrollo económico, pero que en el momento actual no alivian las carencias materiales y culturales sino que contribuyen a ellas. De ser así, no existirá una doctrina fija del cambio social para el presente y el futuro, y ni siquiera, forzosamente, una concepción específica e inmutable de las metas hacia las que debería tender el cambio social. No hay duda de que nuestra comprensión de la naturaleza del ser humano o de la gama de formas sociales viables es tan rudimentaria que cualquier doctrina de gran alcance de-

berá tratarse con mucho escepticismo, un escepticismo que se impone también cuando oímos decir que la "naturaleza humana" o "las exigencias de la eficiencia" o "la complejidad de la vida moderna" requieren tal o cual forma de opresión y gobierno autocrático.

No obstante, en momentos concretos hay toda clase de razones para desarrollar, en la medida en que lo permita nuestro entendimiento, una plasmación específica de esa tendencia determinada del desarrollo histórico de la humanidad, adecuada a las tareas del momento. Para Rocker, "el problema planteado a nuestro tiempo es el de liberar al ser humano de la maldición de la explotación económica y de la esclavitud política y social"; y el método correspondiente no es la conquista y el ejercicio del poder estatal ni un parlamentarismo embrutecedor sino, más bien, "la reconstrucción de la vida económica de los pueblos desde los propios cimientos y su desarrollo según el espíritu del socialismo".

> Ahora bien, sólo los propios productores están preparados para realizar esa tarea, pues constituyen el único elemento de la sociedad que crea valor y del cual puede surgir un nuevo futuro. Su labor ha de consistir en liberar el trabajo de todas las trabas que le ha impuesto la explotación económica, liberar a la sociedad de todas las instituciones y procedimientos del poder político y allanar el camino hacia una alianza de grupos libres de hombres y mujeres basada en el trabajo cooperativo y en una administración planificada de los asuntos que interesan a la comunidad. El objetivo del anarcosindicalismo moderno consiste en preparar para esa gran meta a las masas que trabajan duramente en la ciudad y en el campo y vincularlas como una fuerza militante, y en esa finalidad se resume toda su función.

En cuanto socialista, Rocker daba por supuesto que "la liberación seria, definitiva y completa de los trabajadores sólo es posible con una condición: la apropiación del capital, es decir, de sus materias primas y del conjunto de los instrumentos de trabajo, in-

cluida la tierra, por la totalidad del cuerpo de los trabajadores"[3]. En cuanto anarcosindicalista, Rocker insiste además en que la organización obrera debe generar en el período prerrevolucionario "no sólo las ideas sino también los hechos del propio futuro" y que sus miembros han de encarnar en sí mismos la estructura de la sociedad futura (Rocker aguarda expectante una revolución que derribe el aparato del Estado y expropie a los expropiadores). "Lo que implantamos en lugar del gobierno es la organización industrial".

> Los anarcosindicalistas están convencidos de que un orden económico socialista no puede ser creado por decretos y leyes de un gobierno, sino sólo por la colaboración solidaria de los obreros con sus manos y sus cerebros en cada rama concreta de la producción; es decir, mediante la apropiación de la gestión de todas las fábricas por los propios productores, de tal forma que los distintos grupos, fábricas y ramas de la industria sean miembros independientes del organismo económico general y mantengan la producción y distribución de los productos en interés de la comunidad y sobre la base de acuerdos mutuos y libres.

Rocker escribía en un momento en que aquellas ideas se habían puesto en práctica de forma impresionante en la Revolución española. Justo antes del estallido revolucionario, el economista anarcosindicalista Diego Abad de Santillán había escrito:

> [...] al afrontar el problema de la transformación social, la revolución no puede considerar al Estado como un medio, sino que ha de apoyarse en la organización de los productores.
>
> Nosotros hemos seguido esta norma y no vemos necesidad alguna de que, con el fin de establecer un nuevo orden de cosas, debamos suponer la existencia de un poder superior al trabajo organizado. Agradeceríamos que se nos indicara qué función, si acaso existe alguna, puede desempeñar el Estado en una organización económica en la que la propiedad privada ha sido abolida y en la que no hay lugar para el parasitismo y los

> privilegios especiales. La supresión del Estado no puede ser un acto carente de vigor; debe ser tarea de la revolución acabar con el Estado. O bien la revolución pone la riqueza social en manos de los productores, en cuyo caso los productores se organizan por sí mismos con vistas a la distribución colectiva, o bien la revolución no pone la riqueza social en manos de los productores, en cuyo caso será un engaño y el Estado continuará existiendo.
>
> Nuestro consejo federal de economía no es un poder político, sino un poder regulador económico y administrativo. Su orientación viene determinada desde abajo y opera de acuerdo con las resoluciones de las asambleas regionales y nacionales. Es un órgano de enlace y nada más[4].

En una carta escrita en 1883, Engels expresaba su desacuerdo con esta concepción con las siguientes palabras:

> Los anarquistas ponen las cosas del revés. Declaran que la revolución proletaria debe *comenzar* aboliendo la organización política del Estado [...]. Pero destruirlo en un momento así equivaldría a destruir el único organismo que permitirá al proletariado victorioso hacer valer su poder recién conquistado, contener a sus adversarios capitalistas y llevar a cabo esa revolución económica de la sociedad sin la cual toda esa victoria concluirá en una nueva derrota y en una masacre de los trabajadores similar a las producidas tras la Comuna de París[5].

Los anarquistas, en cambio —y Bakunin con más elocuencia que ninguno—, advirtieron de los peligros de la "burocracia roja", que resultaría ser "la mentira más vil y terrible creada por nuestro siglo"[6]. El anarcosindicalista Fernand Pelloutier se preguntaba: "¿Es que incluso ese Estado transitorio al que habremos de someternos deberá ser necesaria y fatalmente una cárcel colectivista? ¿No podrá consistir en una organización libre limitada exclusivamente por las necesidades de la producción y el consumo, tras haber desaparecido todas las instituciones políticas[7]?"

No pretendo conocer la respuesta a estas preguntas. Pero parece claro que, si no existe de alguna manera una contestación afirmativa, las posibilidades de una revolución auténticamente democrática que logre los ideales humanistas de la izquierda no serán grandes. Martin Buber expuso el problema de forma escueta cuando escribió: "No podemos esperar, por la misma naturaleza de las cosas, que broten hojas de un arbolito convertido en garrote"[8]. Bakunin consideraba la cuestión de la conquista o la destrucción del poder estatal como el principal problema que le separaba de Marx[9]. El problema se ha planteado reiteradamente de una u otra forma en los 100 años siguientes dividiendo a los socialistas en "libertarios" y "autoritarios".

A pesar de las advertencias de Bakunin sobre la burocracia roja, y de su cumplimiento bajo la dictadura de Stalin, sería obviamente un craso error interpretar los debates de hace un siglo en función de lo que afirman los movimientos sociales contemporáneos respecto a sus orígenes históricos. En particular, es una perversión considerar el bolchevismo como un "marxismo en la práctica". En cambio, la crítica de la izquierda al bolchevismo —una crítica que tiene en cuenta las circunstancias históricas de la Revolución rusa— es mucho más acertada[10].

> El movimiento obrero antibolchevique y de izquierda se opuso a los leninistas por no ir lo bastante lejos en la explotación de los levantamientos rusos con fines estrictamente proletarios. Los leninistas acabaron prisioneros de su entorno y utilizaron el movimiento radical internacional para satisfacer necesidades específicamente rusas, que no tardaron en identificarse con las necesidades del Partido estatal bolchevique. Los aspectos "burgueses" de la Revolución rusa se descubrieron en ese momento en el propio bolchevismo: el leninismo fue declarado parte de la socialdemocracia internacional, de la que sólo difería en cuestiones tácticas[11].

Si tuviéramos que buscar una sola idea directriz en el seno de la tradición anarquista, creo que debería ser la expresada por Baku-

nin cuando, al escribir sobre la Comuna de París, se identificó a sí mismo de la manera siguiente:

> Soy un amante fanático de la libertad, pues la considero la condición única bajo la cual pueden desarrollarse y crecer la inteligencia, la dignidad y la felicidad humanas; no me refiero a la libertad puramente formal concedida, medida y regulada por el Estado, una mentira eterna que, en realidad, no representa nada más que el privilegio de algunos basado en la esclavitud de los demás; ni a la libertad individualista, egoísta, raída y ficticia ensalzada por la escuela de J. J. Rousseau y las demás corrientes del liberalismo burgués, que tiene en cuenta los hipotéticos derechos de todos los seres humanos, representados por el Estado que limita los derechos de los particulares —una idea que lleva inevitablemente a reducir a cero los derechos del individuo—. No; me refiero al único tipo de libertad que merece tal nombre, una libertad consistente en el pleno desarrollo de todas las facultades materiales, intelectuales y morales latentes en cada persona; una libertad que no admite más restricciones que las determinadas por las leyes de nuestra propia naturaleza individual, que no pueden considerarse propiamente restricciones pues no han sido impuestas por ningún legislador externo al margen o por encima de nosotros, sino que nos son inmanentes e inherentes y constituyen la auténtica base de nuestro ser material, intelectual y moral. No nos limitan, sino que son las condiciones reales e inmediatas de nuestra libertad [12].

Estas ideas nacen de la Ilustración. Sus raíces se hallan en el *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau, en *Los límites de la acción del Estado* de Humboldt, en la insistencia de Kant —cuando defendía la Revolución francesa— en que la libertad es la condición previa para adquirir la madurez para la libertad, y no un don que se otorgará cuando se alcance esa madurez [véase el capítulo 2, pág. 46]. Al desarrollarse el capitalismo industrial, un sistema de injusticia nuevo y no previsto, lo que ha preservado y extendido el men-

saje humanista radical de la Ilustración y los ideales liberales clásicos —pervertidos en forma de una ideología que apoya el naciente orden social— ha sido el socialismo libertario. De hecho, si partimos de los mismos supuestos que llevaron al liberalismo clásico a oponerse a la intervención del Estado en la vida social, las relaciones sociales capitalistas resultan igualmente intolerables. Así lo evidencia, por ejemplo, la obra clásica de Humboldt *Los límites de la acción del Estado*, que se adelantó a Mill y, tal vez, le inspiró [véase el capítulo 2, págs. 51-52]. Este escrito clásico del pensamiento liberal, concluido en 1792, es profunda aunque prematuramente anticapitalista en su esencia. Para que sus ideas puedan transmutarse en una ideología del capitalismo industrial deberán ser desvirtuadas hasta hacerlas irreconocibles.

La visión humboldtiana de una sociedad en la cual las ataduras impuestas a la sociedad son sustituidas por vínculos sociales y el trabajo se realiza libremente sugiere al Marx temprano [véase capítulo 2, nota 15] con su análisis de la "alienación del trabajo cuando la obra es externa al trabajador [...] y no forma parte de su naturaleza [de modo que] éste no se realiza en su trabajo sino que se niega a sí mismo [y acaba] físicamente agotado y mentalmente envilecido"; un trabajo alienado que "vuelve a arrojar a algunos trabajadores a un tipo de actividad bárbara y convierte a otros en máquinas", privando así al ser humano de su "carácter específico" consistente en una "actividad libre y consciente" y una "vida productiva". De manera similar, Marx concibe "un nuevo tipo de ser humano que necesita a sus iguales. [La asociación obrera se convierte en] el auténtico empeño constructivo para crear la textura social de las futuras relaciones humanas"[13]. Es verdad que el pensamiento libertario clásico se opone a la intervención del Estado en la vida social en función de unos supuestos más profundos acerca de la necesidad humana de libertad, diversidad y libre asociación. Partiendo de esos mismos supuestos se deberán considerar fundamentalmente antihumanas las relaciones capitalistas de producción, el trabajo asalariado, la competitividad y la ideología del "individualismo posesivo". El socialismo libertario se ha de contemplar propiamente como el heredero de los ideales liberales de la Ilustración.

Rudolf Rocker describe el anarquismo moderno como “la confluencia de las dos grandes corrientes que durante la Revolución francesa y después de ella descubrieron esa expresión característica en la vida intelectual de Europa: el socialismo y el liberalismo”. Los ideales liberales clásicos, afirma Rocker, naufragaron ante las realidades de las formas económicas capitalistas. El anarquismo es necesariamente anticapitalista por el hecho de “oponerse a la explotación del hombre por el hombre”. Pero el anarquismo se opone también al “dominio del hombre sobre el hombre” e insiste en que el “socialismo será libre o no será de ninguna manera. En su reconocimiento de este principio reside la justificación genuina y profunda de la existencia del anarquismo”[14]. El anarquismo se puede contemplar desde este punto de vista como el ala libertaria del socialismo. Con este espíritu abordó Daniel Guérin el estudio del anarquismo en *L'Anarchisme* y en otras obras suyas[15].

Guérin cita a Adolph Fischer, quien dijo que “todo anarquista es socialista, pero no todo socialista es necesariamente anarquista” De manera similar, en su “manifiesto anarquista” de 1865 —el programa de su proyectada fraternidad revolucionaria internacional—, Bakunin estableció el principio de que, como punto de partida, todos sus miembros debían ser socialistas.

Un anarquista coherente debe oponerse a la propiedad privada de los medios de producción y a la esclavitud salarial, que es un componente de este sistema, por considerarlas incompatibles con el principio de que el trabajo debe ser asumido con libertad y bajo el control del productor. Según la expresión de Marx, los socialistas ponen su esperanza en una sociedad en la que el trabajo “no será sólo un medio de vida, sino la suprema necesidad de la vida”[16], cosa imposible si el trabajador está dirigido por una autoridad o una necesidad externa y no por un impulso interior: “Aunque pueda haber unas tareas más odiosas que otras, ninguna forma de trabajo asalariado puede poner fin al sufrimiento del propio trabajo asalariado”[17]. Un anarquista coherente debe oponerse no sólo al trabajo alienado, sino también a la entorpecedora especialización laboral que tiene lugar cuando los medios de producción

> mutilan al obrero para hacer de él un fragmento de ser humano, lo degradan hasta convertirlo en un mero accesorio de la máquina y transforman su actividad en tal tormento que se destruye su significado esencial, cuando le arrebatan las posibilidades intelectuales del proceso laboral en la misma proporción en que la ciencia se incorpora a él como poder independiente[18].

Marx vio todo esto no como un elemento inevitablemente concomitante de la industrialización, sino como un rasgo de las relaciones capitalistas de producción. La sociedad del futuro debe preocuparse por "sustituir al actual trabajador especializado [...], reducido a mero fragmento de ser humano, por el individuo plenamente desarrollado, capaz de realizar una multiplicidad de labores [...] para el cual las distintas funciones sociales [...] no son más que simples medios para dar vía libre a sus dotes naturales"[19]. El requisito de todo ello es la abolición del capital y el trabajo asalariado como categorías sociales (por no hablar de los ejércitos industriales del "Estado laboral" o de las diversas formas de totalitarismo o capitalismo de Estado). En principio, la reducción del hombre a accesorio de la máquina, a herramienta especializada de producción, podría ser superada, y no intensificada, con el desarrollo y uso adecuados de la tecnología, pero no bajo las condiciones de un control autocrático de la producción por quienes convierten al ser humano en instrumento al servicio de sus fines pasando por alto sus objetivos individuales, según la frase de Humboldt.

Los anarcosindicalistas procuraron crear, incluso bajo el capitalismo, "asociaciones libres de productores libres" que participarían en la lucha militante y se prepararían para asumir la organización de la producción sobre una base democrática. Estas asociaciones servirían como "escuela práctica de anarquismo"[20]. Si la propiedad privada es simplemente una forma de "robo", según la frase de Proudhom citada tan a menudo —"la explotación del débil por el fuerte"[21]—, el control de la producción por una burocracia estatal, al margen de lo benévolas que sean sus intenciones, no crea tampoco las condiciones en las que el trabajo, manual e intelec-

tual, se puede convertir en la necesidad suprema de la vida. Así pues, hay que superar tanto la una como el otro.

En su ataque contra el derecho al control privado o burocrático de los medios de producción, el anarquista toma postura con quienes luchan por realizar "la tercera y última fase emancipadora de la historia": la primera convirtió a los esclavos en siervos, la segunda transformó a los siervos en asalariados, y la tercera abolirá el proletariado en un acto final de liberación que pondrá el control de la economía en manos de asociaciones libres y voluntarias de productores (Fourier, 1848)[22]. Tocqueville observó ya en 1848 el inminente peligro que corría la "civilización":

> La propiedad fue defendida con facilidad —o, más bien, no fue atacada— en la medida en que era el origen y el cimiento de muchos otros derechos; por aquel entonces era la ciudadela de la sociedad, mientras que los demás derechos constituían su muralla exterior; no sufría las acometidas más violentas y, en realidad, no se llevaban a cabo intentos serios de asaltarla. Pero hoy, cuando el derecho de propiedad se considera el último residuo no destruido del mundo aristocrático, cuando sólo él queda en pie y es el único privilegio en una sociedad igualada, las cosas son distintas. Fijémonos en lo que ocurre en los corazones de las clases trabajadoras, aunque admito que, de momento, están en calma. Es verdad que se sienten menos inflamadas que antes por las pasiones políticas propiamente dichas; pero, ¿no veis, acaso que, lejos de ser políticas, se han transformado en pasiones sociales? ¿No veis que, poco a poco, se están propagando entre esas clases ideas y opiniones cuyo propósito no se reduce a suprimir tal o cual ley, tal o cual ministerio del gobierno, sino a hacer añicos los fundamentos mismos de la sociedad[23]?

En 1871, los obreros de París rompieron su silencio y se dedicaron

> ¡a abolir la sociedad, la base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna intentó eliminar esa característica de clase que ha-

> ce del trabajo de muchos la riqueza de unos pocos. Se propuso expropiar a los expropiadores. Quiso hacer que fuese verdad la propiedad individual transformando en meros instrumentos de un trabajo libre y asociado los medios de producción, la tierra y el capital, que son ahora fundamentalmente los medios de un trabajo que esclaviza y explota[24].

La Comuna acabó, por supuesto, ahogada en sangre. La naturaleza de la "civilización" que los obreros de París intentaron doblegar con su ataque a "los fundamentos mismos de la sociedad" se puso de manifiesto una vez más cuando las tropas del gobierno de Versalles reconquistaron París arrebatándola a su población. Según escribió Marx con amargura pero con exactitud:

> La civilización y la justicia del orden burgués se revela con su luz aterradora siempre que los esclavos y los peones de ese orden se alzan contra sus señores. Entonces esa civilización y esa justicia dan un paso al frente bajo la forma de un salvajismo sin disfraces y una revancha sin ley [...], los actos infernales de la soldadesca reflejan el espíritu innato de esa civilización de la que son vengadores mercenarios [...]. La burguesía del mundo entero, que contempla complacida la masacre sistemática una vez concluida la batalla, se siente trastornada de horror al ver la profanación de los ladrillos y el mortero.

A pesar de la violenta destrucción de la Comuna, Bakunin escribió que París inauguraba una nueva era, "la de la emancipación definitiva y completa de las masas populares y de su solidaridad futura y verdadera; por encima y a pesar de las fronteras estatales [...], la próxima revolución del hombre, internacional y solidaria, será la resurrección de París", una revolución que el mundo sigue aguardando.

Así pues, el anarquista coherente debería ser socialista, pero un socialista especial. No sólo se opondrá al trabajo alienado y especializado y aspirará a que el cuerpo entero de los trabajadores se apropie del capital, sino que insistirá en que esa apropiación sea

directa y no la ejerza alguna fuerza de élite que actúe en nombre del proletariado. Por decirlo brevemente, se opondrá

> a la organización de la producción por el gobierno. Es decir, al socialismo de Estado, al control de los funcionarios estatales sobre la producción y al mando de gerentes, científicos y capataces en el taller [...]. El objetivo de la clase obrera es la liberación de la explotación. Este objetivo no se alcanza ni puede alcanzarse mediante una nueva clase de dirección y gobierno que sustituya a la burguesía. Sólo se logra cuando los propios obreros son dueños de la producción.

Estas observaciones están tomadas de las "Cinco tesis sobre la lucha de clases" del marxista de izquierda Anton Pannekoek, uno de los teóricos destacados del movimiento comunista de los consejos obreros. De hecho, el marxismo radical se funde con las corrientes anarquistas.

Fijémonos, como un ejemplo más, en la siguiente descripción del "socialismo revolucionario":

> El socialista revolucionario niega que la propiedad estatal pueda desembocar en algo que no sea un despotismo burocrático. Hemos visto por qué el Estado no puede controlar democráticamente la industria. La industria sólo podrá ser de propiedad y control democrático cuando los obreros elijan directamente unos comités administrativos industriales entre sus propias filas. El socialismo será fundamentalmente un sistema industrial; sus bases tendrán carácter industrial. De ese modo, quienes realicen las actividades sociales y trabajen en las industrias de la sociedad estarán representados directamente en los consejos locales y centrales de la administración social. Así, el poder de esos delegados fluirá hacia arriba desde quienes realizan el trabajo y están al tanto de las necesidades de la comunidad. Cuando se reúna el comité central administrativo de la industria, representará a todas las fases de la actividad social. Por tanto, el Estado capitalista político o geográfico será

> sustituido por el comité administrativo industrial del socialismo. La transición de un sistema a otro constituirá la revolución social. El Estado político ha significado a lo largo de la historia el gobierno de unas personas pertenecientes a las clases dirigentes; la República del socialismo será el gobierno de la industria administrada en beneficio del conjunto de la comunidad. La situación anterior significaba el sometimiento económico y político de la mayoría; la siguiente significará la libertad económica de todos, y será, por tanto, una verdadera democracia.

Esta declaración programática aparece en la obra de William Paul *The State: its Origins and Function*, escrita a comienzos de 1917, poco antes de *El Estado y la revolución* de Lenin, su obra, quizá, más libertaria [véase nota 10]. Paul fue miembro del Partido Socialista Obrero Marxista De Leonista y, más tarde, uno de los fundadores del Partido Comunista Británico[25]. Su crítica al socialismo de Estado se parece a la doctrina libertaria de los anarquistas por su aceptación del principio de que, como la propiedad y gestión estatales llevarán a un despotismo burocrático, la revolución social debe sustituirlas por la organización industrial de la sociedad bajo el control directo de los trabajadores. Se pueden citar numerosas declaraciones similares.

Pero aún es mucho más importante que esas ideas se plasmaran en acciones revolucionarias espontáneas, por ejemplo en Alemania e Italia tras la Primera Guerra Mundial, y en España en 1936 (no sólo en las zonas agrícolas rurales sino también en la Barcelona industrial). Se podría afirmar que, en una sociedad industrial, ciertas modalidades de comunismo consejista son la forma natural del socialismo revolucionario. Reflejan la idea intuitiva de que la democracia se halla gravemente limitada cuando el sistema industrial está controlado por algún tipo de élite autocrática, tanto de propietarios como de gerentes o tecnócratas, de una "vanguardia" del partido o de una burocracia estatal. En esas condiciones de dominio autoritario no pueden hacerse realidad los ideales libertarios clásicos, ampliados por Marx y Bakunin y por todos los revolu-

cionarios auténticos; el ser humano no será libre para desarrollar plenamente sus capacidades y el productor seguirá siendo "un fragmento de ser humano" degradado, una herramienta en el proceso productivo dirigido desde arriba.

La expresión "acción revolucionaria espontánea" puede inducir a error. Los anarcosindicalistas, al menos, se tomaron muy en serio la observación de Bakunin cuando dijo que, en el período prerrevolucionario, las organizaciones obreras deben crear "no sólo las ideas sino también los hechos del propio futuro". Los logros de la revolución popular en España se basaron, en particular, en el trabajo paciente de muchos años de organización y educación, elementos de una larga tradición de compromiso y militancia. Las resoluciones del Congreso de Madrid de junio de 1931 y del de Zaragoza de mayo de 1936 presagiaron en muchos sentidos las acciones de la revolución, al igual que las ideas, un tanto distintas, esbozadas por Abad de Santillán (véase nota 4) en su descripción muy concreta de la organización económica y social que debía instaurar la revolución. Guérin escribe: "La revolución española estaba relativamente madura en las mentes de los pensadores libertarios y en la conciencia del pueblo". Existían, además, organizaciones obreras con la estructura, experiencia y comprensión suficientes como para emprender la tarea de la reconstrucción social cuando, con el golpe de Franco, la agitación de los primeros meses de 1936 estalló en una una revolución social. En su introducción a una antología de documentos sobre la colectivización en España, el anarquista Augustin Souchy escribe:

> Los anarquistas y sindicalistas de España consideraron durante muchos años que su tarea suprema era la transformación social de la sociedad. En sus asambleas de sindicatos y grupos, en sus periódicos, prospectos y libros, se debatía incesante y sistemáticamente el problema de la revolución social[26].

Detrás de los logros espontáneos y la obra constructiva de la Revolución española se hallan todas esas realidades.

Las ideas del socialismo libertario en el sentido descrito aquí han quedado sepultadas bajo las sociedades industriales de la primera mitad del siglo XX. Las ideologías dominantes han sido las del socialismo o el capitalismo de Estado (de carácter crecientemente militarizado en Estados Unidos por razones nada oscuras)[27]. Pero en los últimos años se ha producido también un reavivamiento del interés por dichas ideas. Las tesis de Anton Pannekoek citadas por mí están tomadas de un folleto reciente publicado por un grupo radical de trabajadores franceses (*Informations Correspondance Ouvrière*). Las observaciones de William Paul sobre el socialismo revolucionario se citan en una ponencia de Walter Kendall presentada en el Congreso Nacional sobre el Control de los Trabajadores celebrado en Sheffield en marzo de 1969. El movimiento del control obrero se ha convertido en una fuerza importante en Inglaterra durante los últimos años. Ha organizado varios congresos y producido una considerable bibliografía en forma de folletos, y cuenta entre sus seguidores activos a representantes de los sindicatos más importantes. El Sindicato Unido de Trabajadores de Ingeniería y Fundición, por ejemplo, ha adoptado como programa oficial el planteamiento de nacionalizar las industrias básicas y ponerlas "bajo control obrero en todos los niveles"[28]. En Europa continental se han dado situaciones similares. Mayo de 1968 aceleró, desde luego, el interés creciente por el comunismo consejista y otras ideas relacionadas con él en Francia y Alemania, al igual que en Inglaterra.

Dado el carácter generalmente conservador de nuestra sociedad, muy ideologizada, no es de extrañar que Estados Unidos haya permanecido relativamente inmune a esos fenómenos. Pero también esto puede cambiar. El desgaste de la mitología de la guerra fría hace, al menos, posible plantear estas cuestiones en círculos bastante amplios. Si existe la posibilidad de contrarrestar la actual oleada de represión, si la izquierda logra superar sus tendencias más suicidas y construir sobre los logros de la última década, la cuestión de cómo organizar la sociedad industrial según planteamientos auténticamente democráticos, con un control democrático en el lugar de trabajo y en la comunidad, deberá convertirse en el motivo intelectual dominante para quienes son conscientes de los pro-

blemas de la sociedad contemporánea; y a medida que se cree un movimiento de masas favorable al socialismo libertario, se pasará de la teoría a la acción.

En su manifiesto de 1865, Bakunin predijo que uno de los componentes de la revolución social sería "esa parte inteligente y auténticamente noble de la juventud que, aun perteneciendo por nacimiento a las clases privilegiadas, adopta la causa del pueblo movida por sus convicciones generosas y sus ardientes aspiraciones". En el auge del movimiento estudiantil de la década de 1960 observamos, quizá, ciertos pasos hacia el cumplimiento de esa profecía.

Daniel Guérin ha emprendido lo que él denomina "proceso de rehabilitación" del anarquismo. Sostiene —de forma convincente, según creo— que "las ideas constructivas del anarquismo conservan su vitalidad; que, si se vuelven a examinar y cribar, pueden ayudar al pensamiento socialista contemporáneo a realizar un nuevo despegue [...] y contribuir al enriquecimiento del marxismo"[29]. Tomándolas de la "anchas espaldas" del anarquismo, Guérin ha seleccionado, para someterlas a un análisis más intenso, aquellas ideas y acciones que pueden calificarse de socialistas libertarias. Se trata de algo natural y oportuno. En este marco tienen cabida los principales portavoces del anarquismo, así como las acciones de masas que han estado animadas por sentimientos e ideales anarquistas. Guérin se interesa no sólo por el pensamiento anarquista sino también por las acciones espontáneas de las fuerzas populares que crean realmente formas sociales nuevas en el curso de la lucha revolucionaria. Le interesa la creatividad tanto social como intelectual. Además, procura apoyarse en los logros constructivos de las lecciones del pasado que enriquecerán la teoría de la liberación social. Ésta es la manera adecuada de estudiar la historia del anarquismo para quienes desean no sólo entender el mundo sino, también, cambiarlo.

Guérin describe el anarquismo del siglo XIX como un movimiento esencialmente doctrinal, mientas que el siglo XX ha sido para los anarquistas una época de "práctica revolucionaria"[30]. Este juicio se refleja en su libro *L'Anarchisme*. Su interpretación del anar-

quismo apunta conscientemente hacia el futuro. Arthur Rosenberg señaló en cierta ocasión que es característico de las revoluciones populares intentar sustituir "una autoridad feudal o centralizada que gobierna por la fuerza" por algún tipo de sistema comunal, lo cual "supone la destrucción y desaparición de la antigua forma de Estado". Ese sistema será o bien socialista, o bien "una forma extrema de democracia [que constituirá] la condición previa para el socialismo en la medida en que éste sólo puede hacerse realidad en un mundo que disfrute del máximo grado de libertad individual". Este ideal, observa Guérin, fue común a Marx y a los anarquistas[31]. Esta lucha natural por la liberación se opone a la tendencia imperante hacia la centralización de la vida económica y política.

Marx escribió hace un siglo que los trabajadores de París "se daban cuenta de que sólo había una alternativa —la Comuna o el Imperio—, al margen de los nombres bajo los cuales pudiera reaparecer".

> El Imperio los ha arruinado económicamente con los estragos provocados por él en la riqueza pública, mediante la estafa sistemática que fomentó y mediante los apoyos que prestó a la centralización del capital, acelerada artificialmente, y a la expropiación concomitante producida en sus propias filas. Los ha eliminado políticamente, los ha escandalizado moralmente con sus orgías, ha ofendido su volterianismo entregando la educación de sus hijos a los *frères ignorantins*, ha sublevado su sentimiento nacional de franceses al arrojarlos de cabeza a una guerra que sólo ha dejado algo equiparable a la ruina provocada por él: la desaparición del propio Imperio[32].

El miserable Segundo Imperio "fue la única forma posible de gobierno en un tiempo en que la burguesía ya había perdido la facultad de gobernar la nación, mientras la clase obrera no se había adueñado aún de ella".

No es muy difícil replantear estas observaciones para acomodarlas a los sistemas imperiales de 1970. El problema de "liberar al ser humano de la maldición de la explotación económica y de

la esclavitud política y social" sigue siendo el problema de nuestro tiempo. En la medida en que esto es así, las doctrinas y la práctica revolucionaria del socialismo libertario podrán servir de inspiración y guía.

2
Lenguaje y libertad*

Cuando se me invitó a hablar sobre "lenguaje y libertad" experimenté una sensación de desconcierto y curiosidad. La mayor parte de mi vida profesional ha estado dedicada al estudio del lenguaje. No debería tener grandes dificultades para tratar un tema en ese terreno. Además, hay mucho que decir sobre los problemas de la libertad y la liberación tal como se nos plantean, a nosotros y a otras personas, a mediados del siglo XX. Lo problemático en el título de esta conferencia es la conjunción. ¿De qué manera han de vincularse lenguaje y libertad?

Para empezar, permítaseme decir sólo unas palabras sobre el estudio contemporáneo del lenguaje tal como yo lo veo. Hay muchos aspectos del lenguaje y sus usos que suscitan preguntas fascinantes, pero —en mi opinión— sólo unas pocas han desembocado, de momento, en un trabajo teórico productivo. En particular, nuestras intuiciones más profundas se dan en el ámbito de la estructura de la gramática formal. Quien conoce una lengua ha adquirido un sistema de reglas y principios —una "gramática generativa", en lenguaje técnico— que asocia sonido y sentido de al-

* Este ensayo fue presentado en forma de conferencia los días 8 y 9 de enero de 1970 en el Coloquio Universitario Libertad y Ciencias Humanas de la Universidad Loyola de Chicago, y publicado en Noam Chomsky, *For Reasons of State*, The New Press, Nueva York, 2003, págs. 387-408. Primera edición en Pantheon, 1970 [hay trad. cast.: *Por razones de Estado*, Ariel, Barcelona, 1975]. *(N. del E.)*

guna manera concreta. Existen muchas hipótesis razonablemente bien fundadas y bastante clarificadoras, pienso yo, en lo que respecta al carácter de esa clase de gramáticas para un gran número de lenguas. Ha habido, además, un interés renovado por la "gramática universal", interpretada actualmente como la teoría que intenta especificar las propiedades generales de las lenguas que pueden ser aprendidas de forma natural por los seres humanos. También aquí se ha logrado un importante progreso. El asunto es de particular importancia. Resulta pertinente considerar la gramática universal como el estudio de las facultades esenciales de la mente. Por tanto, es extremadamente interesante descubrir, como creo que estamos haciendo, que los principios de la gramática universal son sustanciosos, abstractos y restrictivos, y que pueden utilizarse para construir explicaciones de principio de una multiplicidad de fenómenos. En el estado actual de nuestra comprensión, si el lenguaje ha de proporcionar un trampolín para investigar otros problemas del ser humano, los aspectos lingüísticos a los que deberemos dirigir nuestra atención son ésos, por la sencilla razón de que son los únicos que han sido razonablemente bien comprendidos. En otro sentido, el estudio de las propiedades formales del lenguaje revela de forma negativa ciertas características de la naturaleza del ser humano: subraya con gran claridad los límites de nuestra comprensión de aquellas cualidades de la mente exclusivas, al parecer, de los humanos y que deben incluirse entre sus logros culturales de forma íntima, aunque todavía muy confusa.

Al buscar un punto de partida, volvemos la mirada, como es natural, hacia un período de la historia del pensamiento occidental en el que era posible creer que "la idea de hacer de la libertad la suma y sustancia de la filosofía ha emancipado el espíritu humano en todas sus relaciones y [...] ha dado a la ciencia, en todas sus partes, una reorientación más poderosa de la que tuvo en cualquier revolución anterior"[1]. En este pasaje, la palabra "revolución" tiene múltiples connotaciones, pues Schelling proclama también que "el hombre ha nacido para actuar y no para especular"; y cuando escribe que "ha llegado el momento de proclamar la libertad del espíritu a una humanidad más noble y no mostrar ya paciencia con

los plañideros lamentos del ser humano por la pérdida de sus cadenas", estamos escuchando los ecos del pensamiento libertario y de las acciones revolucionarias de finales del siglo XVIII. Schelling escribe que "el principio y fin de toda filosofía es la libertad". Estas palabras aparecen cargadas de sentido y urgencia en una época en que los seres humanos luchan por desprenderse de sus cadenas, oponerse a una autoridad que ha perdido sus derechos de legitimidad, y construir instituciones sociales más humanas y democráticas. Es en esos momentos cuando el filósofo se sentirá, quizá, impulsado a indagar la naturaleza de la libertad humana y sus límites y a concluir, tal vez, con Schelling que, por lo que respecta al yo humano, "su esencia es la libertad"; y, en lo que atañe a la filosofía, que "la suprema dignidad de ésta consiste, precisamente, en apostarlo todo por la libertad humana".

Nos hallamos viviendo de nuevo en una época así. El llamado Tercer Mundo está siendo afectado en conjunto por un fermento que despierta a unas masas enormes de su letargo y de la conformidad con la autoridad tradicional. Hay quienes piensan que también las sociedades industriales están maduras para un cambio revolucionario, y no me refiero sólo a los representantes de la Nueva Izquierda. Veamos, por ejemplo, las observaciones de Paul Ricœur citadas en el capítulo 6 [del libro *Por razones de Estado*].

La amenaza de un cambio revolucionario genera represión y reacción. Sus signos se evidencian de múltiples maneras en Francia, en la Unión Soviética y en Estados Unidos, especialmente en la ciudad donde nos hallamos reunidos. Es natural, por tanto, que consideremos en abstracto los problemas de la libertad humana y dirijamos nuestro interés y una seria atención hacia un período anterior en el que unas instituciones sociales arcaicas fueron sometidas a análisis crítico y a un ataque constante. Se tratará de algo natural y oportuno mientras tengamos en cuenta la advertencia de Schelling cuando decía que el ser humano no ha nacido para limitarse a especular sino también para actuar.

Uno de los estudios más tempranos y notables del siglo XVIII acerca de la libertad y la esclavitud es el *Discurso sobre la desigualdad* (1775) de Rousseau, un panfleto revolucionario desde muchos

puntos de vista. En él, Rousseau intenta "exponer el origen y progreso de la desigualdad, la instauración y atropellos de las sociedades políticas, en la medida en que tales cosas se pueden deducir de la naturaleza del hombre por la luz de la mera razón". Sus conclusiones fueron lo bastante escandalosas como para que los jueces del certamen de la Academia de Dijon a quienes se sometió la obra se negaran en un primer momento a escuchar la lectura completa del manuscrito[2]. Rousseau cuestiona en él la legitimidad de casi todas las instituciones sociales, así como el control de la propiedad y las riquezas por parte del individuo, pues son "usurpaciones [...] instituidas únicamente por un derecho incierto y abusivo [...]. Tras haberlas adquirido por la fuerza, la misma fuerza podría arrebatarlas sin que [los ricos] tengan razones para quejarse". Ni siquiera la propiedad adquirida mediante la laboriosidad personal se considera basada "en mejores méritos". Contra esa pretensión se podría objetar lo siguiente: "¿No sabéis que una multitud de hermanos vuestros mueren o padecen porque necesitan algo que a vosotros os sobra y que, para apropiaros de algo perteneciente a la subsistencia común y que iba más allá de la vuestra, debíais contar con una aceptación expresa y unánime por parte de la raza humana?" Es contrario a la naturaleza humana que "un puñado de personas estén ahítas de cosas superfluas, mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario".

Rousseau sostiene que la sociedad civil es poco más que una conspiración de los ricos para asegurarse su saqueo. Los ricos apelan hipócritamente al prójimo a "establecer normas de justicia y paz a las que todos estén obligados a atenerse, que no exceptúen a nadie y que compensen de alguna manera los caprichos de la fortuna sometiendo por igual a los poderosos y a los débiles a unos deberes mutuos"; unas leyes que, con su majestad, según diría Anatole France, impidan por igual a ricos y pobres dormir por la noche bajo un puente. Los pobres y los débiles fueron seducidos con esa clase de argumentos: "Todos corrían al encuentro de sus cadenas pensando que les garantizaban la libertad." Así, la sociedad y las leyes "proporcionaron nuevos grilletes a los débiles y nuevas fuerzas a los ricos, destruyeron para siempre la libertad natural, im-

plantaron perennemente el derecho de la propiedad y la desigualdad, cambiaron una usurpación astuta por un derecho irrevocable y sometieron a partir de entonces a toda la raza humana al trabajo, la servidumbre y el sufrimiento en beneficio de unas pocas personas ambiciosas". Los gobiernos tienden inevitablemente al poder arbitrario, que es "su corrupción y su último límite". Ese poder es "ilegítimo por su propia naturaleza", y unas nuevas revoluciones deben

> eliminar por entero el gobierno o acercarlo a su organización legítima [...]. La sublevación que acaba estrangulando o destronando a un sultán es un acto tan legal como el que el día anterior le permitía a él disponer de las vidas y bienes de sus súbditos. La fuerza era lo único que lo mantenía; sólo la fuerza lo derrocará.

Lo interesante para nuestras circunstancias actuales es la vía seguida por Rousseau para llegar a esas conclusiones "por la luz de la mera razón", comenzando por sus ideas sobre la naturaleza del ser humano, a quien Rousseau desea ver "tal como lo formó la naturaleza". Los principios del derecho natural y los fundamentos de la existencia social deben deducirse de la naturaleza del hombre.

> Este mismo estudio del hombre original, de sus auténticas necesidades y de los principios que sustentan sus deberes es también el único medio correcto del que podemos servirnos para acabar con el cúmulo de dificultades que se nos presentan respecto al origen de la desigualdad moral, al auténtico fundamento del cuerpo político, a los derechos recíprocos de sus miembros y a mil cuestiones similares tan importantes como mal explicadas.

Para determinar la naturaleza del ser humano, Rousseau compara luego a éste con los animales. El hombre es "inteligente, libre [...], el único ser animado dotado de razón". Los animales están "desprovistos de entendimiento y libertad".

En todos los animales veo sólo una máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dotado de sentidos para que pueda reponerse y protegerse, hasta cierto punto, de todo aquello que tiende a destruirla y descomponerla. En la máquina humana observo, exactamente, esas mismas cosas, pero con la diferencia de que, en los actos del animal, la naturaleza es la que hace todo por sí sola, mientras que el ser humano contribuye a los suyos en calidad de agente libre. Aquél elige o rechaza por instinto; éste, por un acto de libertad. Por tanto, el animal no puede apartarse de la norma que le ha sido prescrita ni siquiera cuando le resultaría ventajoso hacerlo, mientras que el ser humano se aleja de ella, a menudo en perjuicio propio [...], lo que distingue específicamente al hombre en el conjunto de los seres animados no es tanto el entendimiento cuanto su cualidad de agente libre. La naturaleza ordena a todos los animales irracionales, y ellos obedecen. El hombre experimenta la misma sensación, pero se siente libre para consentir o resistirse; y en la conciencia de esa libertad es donde se muestra, sobre todo, la espiritualidad de su alma, pues la física explica de alguna manera el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero en el poder del deseo o, más bien, de la elección, y en el sentimiento de ese poder hallamos actos puramente espirituales en los cuales las leyes de la mecánica no explican nada.

Así pues, la esencia de la naturaleza humana es la libertad de la persona y su conciencia de esa libertad. Rousseau puede decir, por tanto, que "los juristas que han declarado en tono grave que el hijo de un esclavo es esclavo por nacimiento, han resuelto, en otras palabras, que el ser humano no nace como tal"[3].

Políticos e intelectuales sofistas buscan la manera de ocultar el hecho de que la propiedad esencial y definitoria del ser humano es su libertad: "Atribuyen al hombre una tendencia natural a la esclavitud, sin pensar que con la libertad ocurre lo mismo que con la inocencia y la virtud: sólo percibimos su valor en la medida en que las disfrutamos, y el gusto por ellas se pierde en cuanto las perdemos". Rousseau, en cambio, se pregunta retóricamente "si, al ser

la libertad la más noble de las facultades del hombre, el hecho de ponernos al nivel de las bestias, esclavas por instinto, no equivaldrá a degradar nuestra propia naturaleza y ofender, incluso, al autor de nuestro ser, al renunciar sin reservas al más precioso de sus dones y, por complacer a un dueño feroz e insensato, aceptar cometer todos los crímenes que aquél nos prohíbe", cuestión que se ha planteado en términos similares un gran número de norteamericanos en los últimos años al negarse a realizar el servicio militar, al igual que muchas otras personas que comienzan a recuperarse de la catástrofe de la civilización occidental del siglo XX, la cual ha confirmado de manera tan trágica la opinión de Rousseau:

> De ahí han salido las guerras nacionales, las batallas, las matanzas, las represalias que han hecho estremecerse a la naturaleza y escandalizan a la razón, junto con todos esos horribles prejuicios que asignan la categoría de virtud al honor de derramar sangre humana. Las personas más honradas aprenden a considerar uno de sus deberes degollar a sus semejantes; vemos, en fin, cómo los hombres se masacran por millares sin saber por qué; y en un solo día de combate se cometen más asesinatos, y en la toma de una ciudad se provocan más horrores, que los causados en siglos enteros sobre la faz de la Tierra mientras duró el estado de naturaleza.

En "las maravillas realizadas por todos los pueblos libres para protegerse de la opresión" ve Rousseau la confirmación de su doctrina de que la lucha por la libertad es un atributo humano esencial, de que el valor de la libertad sólo se siente en la medida en que se disfruta. Es verdad que quienes han abandonado la vida de hombres libres

> no hacen sino presumir de la paz y el sosiego de que disfrutan estando aherrojados [...]. Pero cuando veo a los demás sacrificar los placeres, el reposo, la riqueza, el poder y hasta la propia vida para conservar ese bien tan despreciado por quienes lo han perdido, cuando veo cómo unos seres animados nacidos libres

> y que aborrecen la cautividad se rompen la cabeza contra los barrotes de su prisión, cuando veo a multitudes de salvajes desnudos despreciar las voluptuosidades europeas y arrostrar el hambre, el fuego, la espada y la muerte para conservar tan sólo su independencia, siento que razonar sobre la libertad no es cosa de esclavos.

Cuarenta años más tarde, Kant expresó pensamientos muy similares. Nos dice que no puede aceptar la proposición de que ciertas personas, como, por ejemplo, los siervos de algunos terratenientes, "no están maduras para la libertad".

> Si se acepta ese supuesto, nunca se logrará la libertad, pues, sin haberla adquirido previamente, no se puede llegar a la madurez requerida para ella; para aprender a utilizar libre y provechosamente las propias capacidades es necesario ser libre. Los primeros intentos serán, sin duda, atroces y conducirán a una situación más dolorosa y peligrosa que la existente bajo el dominio, pero también bajo la protección, de una autoridad externa. Sin embargo, el único medio para acceder a la razón son las experiencias propias; y para poder realizarlas es necesario ser libre [...]. Aceptar el principio de que la libertad carece de valor para quienes se hallan bajo nuestro control y que tenemos el derecho a negársela constituye una violación de los derechos del propio Dios, que ha creado al ser humano para que sea libre[4].

La observación resulta especialmente interesante debido a su contexto. Kant defendió la Revolución francesa en el período del Terror contra quienes afirmaban que era una demostración de que las masas no estaban preparadas para el privilegio de la libertad. Las observaciones de Kant resultan pertinentes en nuestra época. Ningún ser racional aprobará la violencia y el terror. En particular, el terror del Estado, surgido después de la revolución y que ha caído en manos de una autocracia nefasta, ha alcanzado en más de una ocasión niveles de salvajismo indescriptibles. Sin embargo, nadie dotado de inteligencia y sentimientos humanos se apresurará

a condenar la violencia que suele producirse cuando unas masas sometidas durante largo tiempo se alzan contra sus opresores o dan los primeros pasos hacia la libertad y la reconstrucción social.

Retomaré ahora el argumento de Rousseau contra la legitimidad de la autoridad establecida, tanto la del poder político como la de la riqueza. Llama la atención que su razonamiento siga hasta este punto un modelo cartesiano conocido. El ser humano se sitúa de manera singular más allá de los límites de la explicación física; el animal, en cambio, no es más que una máquina ingeniosa dirigida por la ley natural. La libertad del hombre y su conciencia de esa libertad es lo que le distingue de la máquina-animal. Los principios de la explicación mecánica no pueden dar razón de esas propiedades humanas, aunque sí explicar las sensaciones e, incluso, la combinación de ideas, terreno en el que el "hombre difiere del animal únicamente en cuestión de grado".

Para Descartes y sus seguidores, como Cordemoy, el único signo seguro de que algún otro organismo posee una mente y queda, por tanto, fuera de los límites de la explicación mecánica es su empleo del lenguaje en la forma normal y creativa propiamente humana, libre del control de estímulos reconocibles, novedoso e innovador, adecuado a las situaciones, coherente y capaz de generar en nuestras mentes pensamientos e ideas nuevos[5]. Para los cartesianos es obvio, mediante introspección, que todo ser humano posee una mente, una sustancia cuya esencia es el pensamiento; su uso creativo del lenguaje refleja esa libertad para pensar y concebir. Cuando tenemos pruebas de que otros organismos emplean también el lenguaje de esa manera libre y creativa, nos vemos impulsados a atribuirles igualmente una mente como la nuestra. Partiendo de unos supuestos similares respecto a los límites intrínsecos de la explicación mecánica, de su incapacidad para dar cuenta de la libertad del ser humano y de la conciencia de su libertad, Rousseau desarrolla a continuación su crítica a las instituciones autoritarias, que niegan en diversos grados a la persona su atributo esencial de libertad.

Si reuniéramos todas estas conjeturas, podríamos obtener un interesante vínculo entre lenguaje y libertad. El lenguaje proporcio-

na, en sus propiedades esenciales y su modo de empleo, el criterio básico para determinar que otro organismo es un ser con mente humana y con la capacidad humana para el pensamiento libre y la autoexpresión, además de la necesidad esencialmente humana de libertad frente a las trabas externas impuestas por una autoridad represiva. Más aún, de la investigación detallada del lenguaje y su uso podríamos pasar a una comprensión más profunda y específica de la mente humana. Procediendo en función de este modelo, podríamos intentar además estudiar otros aspectos de esa naturaleza humana que, según observa acertadamente Rousseau, deberá ser concebida de forma correcta para poder formular, en teoría, los fundamentos de un orden social racional.

Más adelante volveré sobre este problema, pero antes me gustaría seguir indagando el pensamiento rouseauniano sobre la materia. Rousseau difiere de la tradición cartesiana en varios aspectos. Define la "característica específica de la especie humana" como "la facultad del hombre para perfeccionarse", facultad que "desarrolla todas las demás con la ayuda de las circunstancias y reside entre nosotros en cuanto especie y en cuanto individuos". Hasta donde yo sé, los cartesianos no analizan de manera similar la facultad de perfeccionarse uno mismo y perfeccionar la especie humana mediante la transmisión cultural. Creo, sin embargo, que las observaciones de Rousseau se pueden interpretar como un desarrollo de la tradición cartesiana en una dirección no explorada, más que contemplarlas como su negación y rechazo. No hay incongruencia en la idea de que los atributos restrictivos de la mente son el fundamento de una naturaleza humana en evolución que se desarrolla dentro de los límites impuestos por ellos; o de que esos atributos de la mente aportan la posibilidad de perfeccionamiento personal; o de que, al proporcionar esa conciencia de libertad, dichos atributos esenciales de la naturaleza humana confieren al hombre la posibilidad de crear condiciones y formas sociales que permitan maximizar las posibilidades de libertad, diversidad y autorrealización del individuo. Sirviéndonos de una analogía aritmética, los números enteros no pueden dejar de ser un conjunto infinito por la mera razón de no agotar la totalidad de los números racionales.

De manera análoga, sostener que la mente tiene propiedades intrínsecas que limitan su desarrollo no equivale a negar la capacidad de "autoperfeccionamiento" infinito del ser humano. Me gustaría alegar que, en cierto sentido, ocurre justamente lo contrario: sin un sistema de constricciones formales no hay actos creativos; en concreto, en ausencia de unas propiedades de la mente intrínsecas y restrictivas, sólo podrá darse una "configuración de la conducta", pero no actos creativos de autoperfeccionamiento. Además, la preocupación de Rousseau por el carácter evolutivo del propio perfeccionamiento nos remite, desde otro punto de vista, a una preocupación por el lenguaje humano que sería, al parecer, un requisito previo para esa clase de evolución de la sociedad y la cultura, para la perfección rousseauniana de la especie más allá de las formas más rudimentarias.

Rousseau sostiene que "aunque el órgano del habla es algo natural en el ser humano, el habla misma no le es, sin embargo, natural". Una vez más, no veo incongruencia entre esta observación y la opinión típicamente cartesiana de que las capacidades innatas son "disposicionales", facultades que nos llevan a producir ideas (en concreto, ideas innatas) de una manera particular en condiciones de estimulación externa, pero que también nos proporcionan la capacidad de progresar en nuestro pensamiento sin esa clase de factores externos. Por tanto, el lenguaje es también connatural al ser humano sólo de forma específica. Se trata de una intuición importante —y, en mi opinión, absolutamente fundamental— de los lingüistas racionalistas, no tenida en cuenta durante mucho tiempo debido al impacto provocado por la psicología empirista desarrollada a partir del siglo XVIII[6].

Rousseau analiza con cierta prolijidad el origen del lenguaje, aunque se confiesa incapaz de resolver el problema de forma satisfactoria. Así pues,

> si los hombres necesitaron la palabra para aprender a pensar, tuvieron una necesidad muy superior de saber pensar para descubrir el arte de la palabra [...]. Por tanto, es casi imposible formular conjeturas sobre el nacimiento de este arte de comuni-

> car los propios pensamientos y establecer un trato entre los espíritus, arte sublime que se halla ya muy lejos de sus orígenes...

Rousseau sostiene que "las ideas generales pueden acceder a la mente sólo con la ayuda de las palabras, y que el entendimiento las capta únicamente por medio de las proposiciones" —lo cual impide a los animales, desprovistos de razón, formular esa clase de ideas y hasta adquirir "la perfectibilidad que depende de ellas"—. Por tanto, es incapaz de imaginar los medios por los que "nuestros nuevos gramáticos comenzaron a extender sus ideas y generalizar sus palabras" o a desarrollar los medios "para expresar todos los pensamientos de las personas": "números, palabras abstractas, aoristos y todos los tiempos verbales, partículas, sintaxis, los nexos de las frases, el razonamiento y la formación de toda la lógica del discurso". Rousseau conjetura sobre los últimos estadios del perfeccionamiento de la especie, "cuando las ideas de los seres humanos empezaron a difundirse y multiplicarse y se estableció entre ellos una comunicación más estrecha [y] cuando buscaron signos más numerosos y un lenguaje más amplio". Pero, por desgracia, debe abandonar "ese difícil problema de saber qué fue más necesario: si una sociedad ya trabada para instituir unas lenguas, o unas lenguas ya inventadas para implantar una sociedad".

Los cartesianos cortaron el nudo gordiano postulando la existencia de una característica propia de la especie, una segunda sustancia al servicio de lo que podríamos denominar un "principio creativo", además del "principio mecánico" que determina por entero el comportamiento de los animales. Según ellos, no había necesidad de explicar el origen del lenguaje en el curso de la evolución histórica. La naturaleza del hombre es, en cambio, cualitativamente distinta: no hay pasaje entre el cuerpo y la mente. Podríamos reinterpretar esa idea en forma más actual suponiendo que unas mutaciones más bien repentinas y espectaculares desembocaron, quizá, en unas cualidades de la inteligencia que, hasta donde sabemos, son exclusivas del ser humano y cuyo indicio más distintivo es la posesión del lenguaje en sentido humano[7]. Si esto es correcto, al menos como un primer acercamiento a los hechos, se-

ría de esperar que el estudio del lenguaje ofreciera una brecha de acceso, o quizá un modelo, a una investigación de la naturaleza humana capaz de proporcionar el fundamento de una teoría mucho más amplia sobre dicha naturaleza.

Para concluir estas observaciones históricas, me gustaría volver, como lo he hecho en otro lugar[8], a Wilhelm von Humboldt, uno de los pensadores más estimulantes y fascinantes de la época. Por un lado, Humboldt fue uno de los teóricos más profundos en lingüística general, y, por otro, un defensor temprano y contundente de los valores libertarios. El concepto básico de su filosofía es la *Bildung*, noción con la cual "se refería al desarrollo más pleno, rico y armonioso de las capacidades del individuo, la comunidad o la raza humana", según explica J. W. Burrow[9]. Su propio pensamiento podría servirnos de paradigma. Aunque, hasta donde yo sé, Humboldt no relaciona explícitamente sus ideas sobre el lenguaje con su pensamiento social libertario, es muy evidente la existencia de un fundamento común para el desarrollo de ambos, un concepto de la naturaleza humana que inspira a los dos. El ensayo de Mill *Sobre la libertad* toma como epígrafe la formulación de Humboldt acerca del "principio rector" de sus ideas: "La importancia absoluta y esencial del desarrollo humano en su diversidad más rica". Humboldt concluye su crítica al Estado autoritario diciendo: "Siempre me he sentido animado por un sentimiento del más hondo respeto hacia la dignidad intrínseca de la naturaleza humana hacia la libertad, a la cual corresponde en exclusiva esa dignidad". Su concepción de la naturaleza humana es, en pocas palabras, la siguiente:

> La verdadera finalidad del hombre, o lo que ha sido prescrito por los dictados eternos e inmutables de la razón, y no sugerido por unos deseos vagos y pasajeros, es el desarrollo más elevado y armonioso de sus posibilidades hasta una totalidad completa y coherente. La libertad es la condición primera e indispensable presupuesta por ese desarrollo; pero se da junto con una multiplicidad de situaciones, íntimamente conectadas, sin duda, con la libertad[10].

Al igual que Rousseau y Kant, Humboldt sostiene que

> nada fomenta tanto esa madurez para la libertad como la propia libertad. Es posible que esta verdad no sea reconocida por quienes han utilizado tan a menudo la inmadurez como excusa para ejercer una represión constante. Pero a mí me parece que deriva indiscutiblemente de la propia naturaleza del ser humano. La incapacidad para la libertad sólo puede surgir de una carencia de poder moral e intelectual; incrementar ese poder constituye la única manera de colmar tal carencia, pero ello presupone el ejercicio de dicho poder, ejercicio que a su vez presupone la libertad, que provoca una actividad espontánea. Ahora bien, es evidente que no podemos llamar liberación al hecho de soltar unas ataduras que quienes las soportan no sienten como tales. Sin embargo, no hay nadie en la Tierra —por más desatendido que haya sido por la naturaleza y degradado por las circunstancias— de quien se pueda decir que tenga de verdad esos sentimientos respecto a todos los vínculos que lo oprimen. Desatémoslos de uno en uno, a medida que el sentimiento de libertad se despierta en el corazón del ser humano, y aceleraremos el progreso a cada paso.

Quienes no lo comprenden "pueden resultar justamente sospechosos de no entender la naturaleza humana y desear convertir a las personas en máquinas".

El hombre es un ser fundamentalmente creativo que busca y se perfecciona: "Indagar y crear son los centros en torno a los cuales giran de forma más o menos directa todos los afanes humanos". Pero la libertad de pensamiento y la ilustración no son sólo para la élite. Haciéndose eco una vez más de Rousseau, Humboldt afirma: "La idea de negar a cualquier ser humano el derecho a serlo tiene algo de degradante para la naturaleza humana". Por tanto, se muestra optimista respecto a los efectos que tendrá sobre todos "la difusión del conocimiento científico mediante la libertad y la ilustración". Pero "la cultura moral brota única e inmediatamente de la vida interior del alma, y sólo puede ser estimulada, y nunca pro-

ducida por artimañas externas y artificiales, en la naturaleza humana". "El cultivo del entendimiento, como el de cualquiera de las demás facultades del hombre, se logra en general por la propia actividad, ingenio o métodos empleados por el ser humano para utilizar los descubrimientos de otros..." La educación debe proporcionar, por tanto, oportunidades de realización; en el mejor de los casos puede aportar un entorno que estimule al individuo a explorar a su manera. Estrictamente hablando, no es posible enseñar ni siquiera una lengua, que sólo puede "ser despertada en la mente: lo único que podemos ofrecerle es el hilo que seguirá para desarrollarse". Pienso que Humboldt se habría sentido a gusto con una gran parte del pensamiento de Dewey sobre la educación. Y habría apreciado la reciente ampliación revolucionaria de esa clase de ideas realizada, por ejemplo, por los católicos radicales de Latinoamérica, preocupados por el "despertar de la conciencia" que lleva a "las clases bajas pasivas y explotadas a transformarse en dueñas conscientes y críticas de sus propios destinos"[11], de manera muy parecida a los revolucionarios de otras partes del Tercer Mundo. Estoy seguro de que Humboldt habría aprobado su crítica a unas escuelas

> más preocupadas por la transmisión de conocimientos que por la creación de un espíritu crítico, entre otros valores. Desde el punto de vista social, los sistemas educativos están orientados a mantener las estructuras sociales y económicas existentes, y no a transformarlas[12].

Pero el interés de Humboldt por la espontaneidad va mucho más allá de la práctica educativa en sentido estricto. Aborda también la cuestión del trabajo y la explotación. Las observaciones que acabo de citar sobre el cultivo del entendimiento mediante la acción espontánea continúan así:

> [...] el hombre no considera nunca tan propiamente suyas sus posesiones como sus actos; y el jornalero que cuida un huerto es su dueño en un sentido más cierto, tal vez, que el apático

> saboreador voluptuoso de sus frutos [...]. Visto así[13], da la sensación de que podríamos elevar a todos los campesinos y artesanos a la categoría de artistas; es decir, que los hombres que aman por sí mismo el trabajo que realizan lo mejoran mediante su genio configurador y su destreza inventiva, cultivando así su inteligencia, ennobleciendo su carácter y exaltando y refinando sus placeres. De ese modo, la humanidad se ennoblecerá por las propias cosas que actualmente suelen servir para degradarla, por más bellas que sean en sí mismas [...]. Pero la libertad es sin duda, una vez más, la condición indispensable sin la cual ni siquiera los afanes más acordes con la naturaleza humana podrán generar nunca con éxito esos efectos saludables. Lo que no surja de la libre elección del ser humano o sea resultado exclusivo de una orden y una directriz, no formará parte de su propio ser, sino que se mantendrá ajeno a su verdadera naturaleza; el individuo no lo realizará con energías auténticamente humanas, sino con una exactitud meramente mecánica.

Si el ser humano actúa de forma puramente mecánica, reaccionando a unas demandas externas o a una orden, sin sentirse determinado por sus propios intereses, energías y poderes, "podremos admirar lo que hace, pero despreciaremos lo que es"[14].

Humboldt basa en estas concepciones sus ideas sobre la función del Estado, que tiende a "hacer del hombre un instrumento al servicio de sus objetivos arbitrarios, pasando por alto los del individuo". Su doctrina es la del liberalismo clásico, vigorosamente opuesto a todo cuanto vaya más allá de unas formas mínimas de intervención estatal en la vida social de la persona.

Humboldt, que escribía en la década de 1790, no imaginaba el aspecto que iba a adoptar el capitalismo industrial. De ahí que no le preocupen demasiado los peligros del poder privado.

> Pero cuando reflexionamos (manteniendo aún la distinción entre teoría y práctica) en cómo la influencia del individuo particular puede reducirse y deteriorarse debido a la competencia, la dilapidación de la fortuna o, incluso, la muerte, y en cómo

es evidente que ninguna de esas contingencias se puede aplicar al Estado, seguimos manteniendo el principio de que éste no debe inmiscuirse en nada que no se refiera exclusivamente a la seguridad.

Humboldt habla de la igualdad esencial en la condición del ciudadano particular y no tiene, por supuesto, ninguna idea sobre la manera en que se reinterpretaría la noción de "individuo particular" en la época del capitalismo empresarial. No previó que la "democracia, con su lema de *igualdad de todos los ciudadanos ante la ley*, y el liberalismo con su *derecho del ser humano sobre su propia persona*, naufragarían en medio de las realidades de la economía capitalista"[15]. No previó que, en una economía capitalista depredadora, la intervención del Estado sería una necesidad absoluta para preservar la existencia humana e impedir la destrucción del medio físico —estoy hablando con optimismo—. Según ha señalado al menos Karl Polanyi, el mercado que se autorregula "no podría existir durante cierto tiempo sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad; destruiría físicamente al ser humano y transformaría su entorno en un desierto"[16]. Humboldt no previó las consecuencias de la mercantilización del trabajo, la doctrina según la cual (en palabras de Polanyi) "no compete a la mercancía decidir si debe ser puesta en venta, a qué fin debería destinarse, a qué precio se le debería permitir cambiar de manos y de qué manera habría de ser consumida o destruida". Ahora bien, en este caso, la mercancía es una vida humana, y la protección social fue, por tanto, una necesidad mínima para limitar el funcionamiento irracional y destructivo del mercado libre clásico. Humboldt no entendió tampoco que las relaciones económicas capitalistas perpetuaban una forma de servidumbre que, según había declarado ya en 1767 Simon Liguet, era peor que la esclavitud.

Lo que obliga a nuestros labradores a cultivar el suelo cuyos frutos no comerán, y a nuestros albañiles a construir edificios que no habitarán, es la imposibilidad de vivir por otros medios. Lo que los arrastra a esos mercados donde esperan a unos

> dueños que tendrán con ellos la amabilidad de comprarlos es la necesidad. La necesidad es lo que les fuerza a arrodillarse ante el rico para obtener de él el permiso de enriquecerlo [...]. ¿Qué ventaja efectiva les ha aportado la supresión de la esclavitud? [...] Diréis que son libres. ¡Ah! Ésa es su desgracia. El esclavo es precioso para su dueño en virtud del dinero que le ha costado. Pero el artesano no le cuesta nada al rico voluptuoso que lo emplea [...]. Se dice que esas personas no tienen dueño; pero tienen uno, el más terrible e imperioso: la necesidad. Ella es la que les impone la dependencia más cruel [17].

Si la idea de servidumbre tiene algo de degradante para la naturaleza humana, habrá que esperar una nueva emancipación —la "tercera y última fase emancipadora de la historia", según Fourier—, que transformará a los miembros del proletariado en hombres libres al suprimir el carácter mercantilizado del trabajo, poner fin a la esclavitud salarial y someter a control democrático las instituciones comerciales, industriales y financieras [18].

Humbolt habría aceptado, quizá, estas conclusiones. De hecho, está de acuerdo en que la intervención del Estado en la vida social es legítima en el caso de que "la libertad destruya las condiciones mismas sin las cuales sería inconcebible no sólo la libertad sino la propia existencia" —precisamente las circunstancias que surgen en una economía capitalista sin trabas—. En cualquier caso, su crítica a la burocracia y al Estado autocrático se eleva como una advertencia elocuente que alerta sobre algunos de los aspectos más funestos de la historia moderna, y el fundamento de esa crítica es aplicable a una gama de instituciones coercitivas más amplia de lo que había imaginado.

Aunque exprese una doctrina liberal clásica, Humboldt no es un individualista primitivo al estilo de Rousseau, quien ensalza al salvaje "que vive en su propio interior" y a quien le interesa poco "el hombre sociable, siempre fuera de sí, [que] sólo sabe vivir en la opinión de los demás [...] [cuyo] juicio es el origen único [...] del sentimiento de su propia existencia" [19]. La visión de Humboldt es completamente distinta:

> [...] todo el sentido de las ideas y argumentos desplegados en este ensayo podría reducirse, en realidad, al principio de que, a la vez que rompen las ataduras de la sociedad humana, intentan descubrir tantos vínculos sociales nuevos como sea posible. El hombre aislado no es más capaz de desarrollarse que el que se halla aherrojado.

Humboldt, por tanto, aguarda ilusionado el advenimiento de una comunidad de asociación libre, sin coerciones del Estado u otras instituciones autoritarias, en la cual unas personas libres podrán crear e indagar y alcanzar el máximo desarrollo de sus capacidades —adelantándose notablemente a su tiempo, expone una visión anarquista apropiada, quizá, a la siguiente fase de la sociedad industrial—. Tal vez podamos esperar que llegue un día en que esas corrientes distintas se unan en el marco del socialismo libertario, una forma social apenas existente hoy día, aunque es posible observar sus elementos constitutivos en la garantía de los derechos del individuo, que ha alcanzado su forma suprema —trágicamente viciada, sin embargo— en las democracias occidentales, en los *kibbutzim* israelíes, en los consejos obreros de Yugoslavia, y en la campaña por despertar la conciencia popular, y generar un nuevo compromiso con el proceso social, que constituye un aspecto fundamental de las revoluciones del Tercer Mundo y coexiste con una práctica autoritaria indefendible.

Los trabajos de Humboldt sobre el lenguaje se basan en una concepción similar de la naturaleza humana. El lenguaje es un proceso de libre creación; sus leyes y principios son fijos, pero el uso de los principios para generarlo es libre e infinitamente variado. La propia interpretación y empleo de las palabras supone un proceso de libre creación. El uso normal del lenguaje y su adquisición depende de lo que Humboldt denomina forma fija del lenguaje, un sistema de procesos generativos enraizado en la naturaleza de la mente humana y que limita, pero no determina, las creaciones libres de la inteligencia normal o, en un plano más elevado y original, las de los grandes escritores o pensadores. Humboldt es, por un lado, un platónico que insiste en que el aprendizaje es una es-

pecie de reminiscencia, en la cual la mente, estimulada por la experiencia, aprovecha sus propios recursos internos y sigue un camino determinado por ella misma; pero también es un romántico sensible a la diversidad cultural y a las infinitas posibilidades del genio creativo para realizar aportaciones espirituales. Esto no implica contradicción alguna, como tampoco hay contradicción en la insistencia de la teoría estética en que las obras del genio individual están limitadas por principios y reglas. El uso normal y creativo del lenguaje, que para los racionalistas cartesianos es el mejor índice de la existencia de otra mente, presupone un tipo de sistema de reglas y principios generativos que los gramáticos racionalistas intentaron determinar y explicitar con cierto éxito.

Los numerosos críticos modernos que ven una incoherencia en el parecer de que la creación libre tiene lugar en el marco de un sistema de constricciones y principios rectores —y, en realidad, lo presupone— están totalmente equivocados. A menos, por supuesto, que hablen de "contradicción" en el sentido amplio y metafórico de Schelling, cuando escribe que "sin la contradicción entre necesidad y libertad, no sólo la filosofía sino también cualquier ambición noble del espíritu se hundirían en esa muerte peculiar de aquellas ciencias en las cuales la contradicción no cumple función alguna". Sin esa tensión entre necesidad y libertad, norma y opción, no puede haber ningún tipo de creatividad, comunicación o actos significativos.

He analizado con cierto detenimiento estas ideas tradicionales no por un interés de anticuario, sino porque pienso que son valiosas y fundamentalmente correctas y proponen una vía que podemos seguir con provecho. La acción social debe estar animada por la ilusión de una sociedad futura y por juicios explícitos de valor referentes al carácter de esa sociedad. Dichos juicios deben derivar de alguna concepción de la naturaleza humana, y podemos buscar sus fundamentos empíricos investigando la naturaleza del ser humano según se revela en su comportamiento y sus creaciones materiales, intelectuales y sociales. Quizá hayamos llegado a un punto de la historia en el cual sea posible pensar seriamente en una sociedad en la que unos vínculos sociales libremente consti-

tuidos sustituyan a las ataduras de las instituciones autocráticas en el sentido expresado por las observaciones de Humboldt citadas por mí y desarrolladas más plenamente en la tradición del socialismo libertario de los años siguientes[20].

El capitalismo depredador creó un sistema industrial complejo y una tecnología avanzada que permitieron una considerable expansión de la práctica democrática y propiciaron ciertos valores liberales, pero dentro de unos límites sometidos actualmente a constricciones y que deben ser superados. El sistema no es apropiado para los años centrales del siglo XX. Es incapaz de satisfacer las necesidades humanas, que sólo pueden expresarse de manera colectiva, y su idea del hombre competitivo, cuyo único interés consiste en obtener la máxima riqueza y poder, que se somete a las relaciones de mercado, a la explotación y a la autoridad externa, es antihumano e intolerable en el sentido más profundo. El Estado autocrático no es un sustituto aceptable; y tampoco se pueden aceptar como meta de la existencia humana el capitalismo de Estado que se está desarrollando en Estados Unidos o el Estado de bienestar burocratizado y centralizado. La única justificación de unas instituciones represivas es la escasez material y cultural. Pero, en determinadas fases de la historia, tales instituciones perpetúan y producen esa misma escasez y llegan incluso a amenazar la supervivencia humana. La ciencia y la técnica modernas pueden aliviar al ser humano del trabajo especializado y necio. En principio, podrían proporcionar el fundamento para un orden social racional que tenga como base la libre asociación y el control democrático, si tuviésemos la voluntad de crearlo.

A su vez, la idea de un orden social futuro se basa en una determinada concepción de la naturaleza humana. Si la persona es, en realidad, un ser indefinidamente maleable y completamente moldeable, sin estructuras mentales innatas y sin necesidades intrínsecas de carácter cultural o social, será un sujeto apropiado para que la autoridad estatal, los empresarios, los tecnócratas o el comité central "configuren su conducta". Quienes tengan alguna confianza en la especie humana esperarán que no sea así e intentarán determinar cuáles son las características humanas intrínsecas que

proporcionan el marco al desarrollo intelectual, el crecimiento de la conciencia moral, los logros culturales y la participación en una comunidad libre. Una tradición clásica hablaba, en un sentido parcialmente análogo, de cómo el genio artístico actúa dentro de un marco normativo pero cuestionándolo de diversas maneras. Estamos abordando aquí asuntos escasamente comprendidos. En mi opinión, si vamos a avanzar hacia un entendimiento más profundo de estos asuntos, deberemos desprendernos de forma drástica y radical de una gran parte de la ciencia social moderna y conductista[21].

Pienso que la tradición que he reseñado brevemente tiene también algo que aportar en este punto. Según he observado, quienes se interesaron por la peculiaridad y las posibilidades del ser humano se vieron abocados una y otra vez a reflexionar sobre las propiedades del lenguaje. Creo que el estudio del lenguaje puede aportar algunos atisbos de comprensión del comportamiento regido por reglas y de las posibilidades de una acción libre y creativa en el marco de un sistema de normas que reflejen, al menos en parte, propiedades intrínsecas de la organización mental humana. Me parece justo considerar los actuales estudios lingüísticos como una vuelta, en ciertos aspectos, al concepto humboldtiano de la forma del lenguaje: un sistema de proceso generativo enraizado en unas propiedades innatas de la mente, pero que permite, en frase de Humboldt, un uso infinito de medios finitos. El lenguaje no se puede describir como un sistema de organización o de conducta. Para entender cómo se utiliza, debemos descubrir más bien la forma abstracta humboldtiana del mismo: su gramática generativa, por decirlo con palabras modernas. Aprender una lengua es construir ese sistema abstracto para uno mismo de manera inconsciente, por supuesto. El lingüista y el psicólogo pueden proceder a estudiar el uso y adquisición de una lengua sólo en la medida en que comprendan de algún modo las propiedades del sistema que ha sido dominado por la persona que la conoce. Considero, además, que se puede apoyar con buenos argumentos la afirmación empírica de que un sistema de esas características sólo puede ser adquirido, en unas condiciones dadas de tiempo y acceso, por una men-

te dotada de ciertas propiedades específicas que hoy día podemos describir provisionalmente con algún detalle. Si nos limitamos, desde un punto de vista conceptual, a investigar la conducta, su organización y su desarrollo mediante la interacción con el entorno, se nos pasarán forzosamente por alto esas características del lenguaje y la mente. En principio, se pueden estudiar de manera similar otros aspectos de la psicología y la cultura humanas.

Podríamos concebir, así, la posibilidad de desarrollar una ciencia social basada en proposiciones empíricamente bien fundadas en relación con la naturaleza humana. De la misma manera que estudiamos con cierto éxito la gama de lenguas humanamente adquiribles, podríamos intentar estudiar igualmente las formas de expresión artística y hasta de conocimiento científico que los seres humanos son capaces de concebir y, quizá, incluso el ámbito de estructuras sociales en que las personas pueden vivir y funcionar, dadas sus capacidades y necesidades intrínsecas. Tal vez podríamos llegar a proyectar un concepto de organización social que —en determinadas condiciones de cultura material y espiritual— estimularía y daría cabida a la necesidad humana fundamental —si acaso lo es— de iniciativa espontánea, trabajo creativo, solidaridad y búsqueda de la justicia social.

No deseo exagerar, como sin duda lo he hecho, el cometido de la investigación del lenguaje. El lenguaje es, de momento, el producto de la inteligencia humana más susceptible de ser estudiado. Según ha sostenido una amplia tradición, es un espejo de la mente. Esta idea contiene, sin duda, en cierta medida algo de verdad y de intuición útil.

La cuestión de "el lenguaje y la libertad" me sigue desconcertando tanto como al principio y me provoca una curiosidad no menor. Estas observaciones teóricas y esquemáticas muestran lagunas de tal amplitud que quizá nos preguntemos qué quedaría si se eliminaran las metáforas y las conjeturas no confirmadas. Resulta aleccionador constatar —como creo que debemos hacer— lo poco que hemos progresado en nuestro conocimiento del hombre y la sociedad o, incluso, en la formulación clara de los problemas que pueden estudiarse seriamente. Pero pienso que hay unos cuan-

tos puntos de apoyo de apariencia bastante firme. Me agrada creer que el estudio intenso de un aspecto de la psicología humana —el lenguaje humano— puede contribuir a la creación de una ciencia social humanística que sirva, además, como instrumento de acción social. No hace falta decir que se debe insistir en que la acción social no puede esperar a una teoría firmemente instituida sobre el hombre y la sociedad, y que la validez de ésta no puede estar tampoco determinada por nuestras esperanzas y juicios morales. Las dos realidades —la teoría y la acción— deben progresar de la mejor manera posible poniendo su esperanza en el día en que la indagación teórica proporcionará una guía firme a la lucha sin fin y a menudo desalentadora por la libertad y la justicia social.

3
Pertinencia del anarcosindicalismo *

Profesor Chomsky, quizá deberíamos comenzar intentando definir lo que no significa el término anarquismo*; al fin y al cabo, la palabra* anarquía *deriva del griego y su significado literal es "ausencia de gobierno". Hoy día es probable que quienes hablan de anarquía o anarquismo como sistema de filosofía política no quieran decir, por ejemplo, que a partir del 1 de enero del próximo año, dejará de haber de repente un gobierno tal como ahora lo entendemos; que no habrá policía, código de circulación, leyes, recaudación de impuestos, servicio de correos, etcétera. Suponemos que el sentido de la palabra anarquismo es más complicado que todo eso.*

Bueno, algunas cuestiones se han de responder con un sí, y otras con un no. Es muy posible que quieran decir que no habrá policías, pero no creo que se vayan a suprimir las normas de circulación. De entrada, yo diría que, en realidad, el término *anarquismo* se emplea para abarcar una amplia gama de ideas políticas, pero preferiría imaginarlo como la izquierda libertaria; desde ese punto de vista, el anarquismo se puede concebir como un tipo de socialismo voluntario, es decir, como socialista libertario o anarcosindicalista

* Esta entrevista fue realizada por Peter Jay el 25 de julio de 1976 para ser emitida en el programa *London Weekend TV* de la BBC, y apareció publicada en Noam Chomsky, *Radical Priorities*, edición ampliada preparada por C. P. Otero, AK Press, Oakland, 2003, págs. 211-224. (*N. del. E.*)

o anarquista comunista, en la tradición, por ejemplo, de Bakunin, Kropotkin y otros, que imaginaban una forma de sociedad altamente organizada, pero organizada en función de unidades, de comunidades orgánicas. En general entendían por ello el lugar de trabajo y el barrio, dos unidades básicas de las cuales podía derivar mediante acuerdos federales un tipo de organización social sumamente integrada, de alcance tal vez nacional, o incluso internacional. Se podrían tomar decisiones sobre un ámbito considerable de asuntos, pero las tomarían delegados que formaban siempre parte de la comunidad orgánica de la cual procedían, a la que regresaban y en la que, en realidad, vivían.

Entonces, no significa una sociedad en la cual no hay, literalmente, ningún tipo de gobierno, sino más bien una sociedad cuya fuente primaria de autoridad surge de abajo arriba y no de arriba abajo, por así decirlo, mientras que la democracia representativa, como la que tenemos en Estados Unidos o en Gran Bretaña, se consideraría una forma de autoridad de arriba abajo, aunque quienes deciden en última instancia sean los votantes.

Un anarquista de esa escuela criticaría una democracia representativa como la existente, por ejemplo, en Estados Unidos o en Gran Bretaña, por dos razones. En primer lugar, porque en ella se da un monopolio de poder centralizado en el Estado; y en segundo lugar —y éste es un punto decisivo—, porque la democracia representativa se limita al ámbito político y no se inmiscuye seriamente en el terreno de la economía. Los anarquistas pertenecientes a esa tradición han sostenido siempre que el control de la vida productiva de la persona es el meollo de cualquier liberación humana que vaya en serio o, lo que es lo mismo, de cualquier práctica democrática significativa. Es decir, que mientras unos individuos se vean obligados a arrendarse en el mercado de trabajo a quienes quieran contratarlos, mientras su cometido en la producción se reduzca al de simples instrumentos auxiliares, existirán contundentes elementos de coerción y opresión que limitarán notablemente cualquier declaración sobre la democracia, si es que no la despojan de sentido.

Desde un punto de vista histórico, ¿ha habido casos duraderos y a escala significativa de sociedades que se hayan acercado al ideal anarquista?

Hay sociedades pequeñas —pequeñas en número— que, en mi opinión, lo han hecho bastante bien; y hay unos pocos casos de revoluciones libertarias a gran escala que tuvieron una estructura que fue en gran parte anarquista. En cuanto a las primeras, esas sociedades pequeñas duraron períodos largos; pienso que el ejemplo más espectacular es, quizá, el de los *kibbutzim* isralíes, organizados realmente durante mucho tiempo sobre principios anarquistas, es decir, sobre la idea de autogestión, control directo de los trabajadores, integración entre agricultura, industria y servicios, y participación personal en la autogestión. Debo pensar, además, que tuvieron un éxito extraordinario según casi todos los criterios con que podemos medirlos.

Pero existieron, y todavía existen, en el marco de actuación de un Estado convencional que garantiza cierta estabilidad básica.

Bueno, no siempre. En realidad, su historia es bastante interesante. Desde 1948 han existido en el marco del Estado convencional. Pero hasta entonces se encuadraban en la estructura de un enclave colonial, y de hecho había una sociedad subterránea mayoritariamente cooperativa que no formaba parte, en realidad, del sistema del mandato británico, sino que funcionaba al margen. Y esa situación sobrevivió, hasta cierto punto, a la instauración del Estado [de Israel], aunque acabó integrándose en él, por supuesto, y al hacerlo así perdió, desde mi punto de vista, bastante de su carácter socialista libertario, debido también a otras circunstancias exclusivas de la historia de esa región que no necesitamos abordar.

Creo no obstante que, en cuanto instituciones socialistas libertarias en activo, son un modelo interesante, muy significativo para las sociedades industriales desarrolladas, en un sentido que no comparten otros casos que se dieron en el pasado. Un buen

ejemplo de revolución anarquista a gran escala —en realidad, el mejor ejemplo que conozco— es el de la Revolución española de 1936, durante la cual se implantó en la mayor parte de la España republicana una revolución anarquista sumamente ejemplar que implicó tanto a la industria como a la agricultura en zonas extensas y se desarrolló de forma aparentemente espontánea para alguien que la viese desde fuera. Sin embargo, si se observan sus raíces, se descubre que se basaba en unas tres generaciones de experimentación, reflexión y trabajo que difundieron las ideas anarquistas entre amplios sectores de la población en aquella sociedad mayoritariamente —aunque no del todo— preindustrial; y que, además, constituyó un éxito considerable desde un punto de vista humano e, incluso, según criterios económicos. Quiero decir que la producción continuó de forma eficaz y los trabajadores de granjas y fábricas fueron muy capaces de gestionar sus asuntos sin una coerción impuesta desde arriba, en contra de lo que deseaban creer un cúmulo de socialistas, comunistas, liberales y demás; de hecho, es imposible imaginar qué podría haber sucedido. Aquella revolución anarquista fue destruida, sencillamente, por la fuerza, pero durante el período en que estuvo viva, pienso que fue todo un éxito y en muchos aspectos, como digo, un testimonio muy estimulante de la capacidad de los trabajadores pobres para organizarse y gestionar sus asuntos con suma eficacia, sin coerción ni control. Podríamos preguntarnos en detalle por el significado de la experiencia española para una sociedad industrial desarrollada.

Es evidente que la idea fundamental del anarquismo es la primacía del individuo —no necesariamente aislado, sino con otros individuos— y la realización de su libertad. En cierto sentido, guarda un enorme parecido con las ideas fundacionales de los Estados Unidos de América. ¿Qué ha ocurrido con la experiencia norteamericana para que la libertad, según la entiende esa tradición, se haya convertido en una expresión sospechosa y hasta contaminada, en opinión de algunos pensadores anarquistas y socialistas libertarios como usted?

Déjeme decirle que, en realidad, no me considero un pensador anarquista. Digamos que soy un compañero de viaje carente de originalidad. Los pensadores anarquistas se han referido constantemente de manera muy favorable a la experiencia norteamericana y al ideal de democracia jeffersoniana. Como usted sabe, la idea de Jefferson de que el mejor gobierno es el que menos gobierna, o la apostilla de Thoreau a esa idea, según la cual el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto, han sido repetidas a menudo por los pensadores anarquistas en la época moderna.

Sin embargo, aparte del hecho de que se trataba de una sociedad esclavista, el ideal de democracia jeffersoniana evolucionó hacia un sistema esencialmente precapitalista, es decir, hacia una sociedad en la cual no existía un control monopolista, en la que no había centros importantes de poder privado. En realidad causa asombro remontarse a aquel tiempo y leer hoy algunos de los textos libertarios clásicos. Si leemos, por ejemplo, la crítica de Wilhelm von Humboldt al Estado, escrita en 1792 —un importante texto libertario clásico que, sin duda, inspiró a Mill—, descubriremos que no habla en absoluto de la necesidad de oponerse a la concentración del poder en manos privadas, sino más bien a la invasión del poder coercitivo del Estado. Y eso es lo que hallamos también en la tradición más antigua de Estados Unidos. Pero ello se debe a que ese tipo de poder era el único existente. Quiero decir con esto que Humboldt da por supuesto que los individuos son más o menos equivalentes en cuanto a poder privado, que el único desequilibrio de poder radica en el Estado autoritario centralizado, y que se debe apoyar la libertad individual contra sus injerencias —del Estado o de la Iglesia—. A esto es a lo que debemos oponernos, según Humboldt.

Ahora bien, cuando Humboldt habla, por ejemplo, de la necesidad de que el individuo tenga el control de su propia vida creativa, cuando condena la alienación del trabajo personal nacida de la coerción o, incluso, de las órdenes o directrices impuestas al mismo, contrarias a la autogestión de la actividad del trabajador, está transmitiendo una ideología antiestatal o antiteocrática. Sin embargo, esos mismos principios son perfectamente aplicables a la so-

ciedad capitalista industrial surgida más tarde. Quiero pensar que, de haber sido consecuente, Humboldt habría acabado siendo un socialista libertario.

¿No dan a entender estos precedentes que la posibilidad de aplicar ideas libertarias tiene connotaciones intrínsecamente preindustriales, que dichas ideas presuponen necesariamente una sociedad más bien rural en la cual la técnica y la producción son muy sencillas y la organización económica tiende a tener una escala reducida y localizada?

Permítame dividir la pregunta en dos partes: primero, qué han pensado los anarquistas al respecto; y segundo, qué pienso yo sobre este asunto. En lo que atañe a los anarquistas, sus reacciones son también dos. Ha habido una tradición en el anarquismo —cuyo representante podría ser, por ejemplo, Kropotkin— cuyas características son muy parecidas a las que usted describe. Pero, además, hay otra tradición anarquista que evoluciona hacia el anarcosindicalismo y contempla, sencillamente, las ideas del anarquismo como la forma adecuada de organización de una sociedad industrial desarrollada de gran complejidad. En el anarquismo, esta tendencia se funde, o al menos guarda una estrecha relación, con una multiplicidad de marxismos de izquierda, como los que hallamos, por ejemplo, entre los comunistas de los consejos obreros surgidos dentro de la tradición luxemburguiana, representada más tarde por teóricos marxistas como Anton Pannekoek, que formuló toda una teoría de los consejos obreros en la industria y que, por su condición de científico y astrónomo, forma parte en un sentido muy cierto del mundo industrial.

Por tanto, ¿cuál de esas opiniones es la correcta? Quiero decir, ¿es forzoso que los conceptos anarquistas pertenezcan a la fase preindustrial de la sociedad humana? ¿No ocurre más bien que el anarquismo constituye el modo racional de organización de una sociedad industrial altamente desarrollada? Por mi parte, creo en la segunda opción; es decir, pienso que la industrialización y el progreso de la técnica crean posibilidades de autogestión en una escala muy amplia que, simplemente, no existía en un período anterior. Y, en realidad, ése es precisamente el modo racional corres-

pondiente a una sociedad industrial desarrollada y compleja en la cual los trabajadores pueden llegar muy bien a ser dueños de sus asuntos inmediatos, a saber, la dirección y el control de la fábrica, pero en la que también pueden hallarse en condición de tomar las principales decisiones de peso relacionadas con la estructura de la economía, las instituciones sociales, la planificación regional y muchas otras cosas más. En el momento presente existen instituciones que no les permiten controlar la información requerida ni adquirir la formación oportuna para entender dichos asuntos. Muchas tareas se podrían automatizar. Una gran parte del trabajo requerido para mantener un nivel de vida social decente puede encomendarse a las máquinas —al menos en principio—, lo cual significa que los seres humanos pueden sentirse libres para realizar el tipo de trabajo creativo que no habría sido posible, objetivamente, en fases anteriores de la revolución industrial.

Me gustaría abordar dentro de un momento la cuestión de la economía en una sociedad anarquista, pero, ¿podría esbozarnos con un poco más de detalle la constitución política de un tipo de sociedad así, tal como la vería usted, en las condiciones actuales? ¿Habría, por ejemplo, partidos políticos? ¿Qué formas residuales de gobierno se mantendrían de hecho?

Déjeme exponerle esquemáticamente lo que, en mi opinión, podría ser un consenso de carácter general, que, además, me parece esencialmente correcto. Comenzando por los dos modos de organización y control inmediatos, es decir, la organización y el control en el puesto de trabajo y en la comunidad, podemos imaginar una red de consejos obreros y, en un nivel superior, una representación de fábricas o ramas de la industria o profesionales hasta llegar a unas asambleas generales de consejos obreros que podrían tener carácter regional, nacional o internacional. Desde otro punto de vista se puede planear un sistema de gobierno en el que participen asambleas locales, federadas asimismo por regiones y que tratarían asuntos regionales combinando oficios, industrias, profesiones, etc., y también en un nivel nacional o superior, por medio de federaciones, etc.

Ahora bien, cuál sería la evolución exacta de esos dos tipos de asambleas y cómo se relacionarían entre sí, o si habría necesidad de contar con ambas o sólo con una..., bueno, se trata de asuntos debatidos por los teóricos anarquistas y sobre los que existen numerosas propuestas, y no me siento tan seguro como para tomar postura. Son cuestiones que será necesario detallar.

Pero no existirían, por ejemplo, elecciones nacionales directas ni partidos políticos organizados de costa a costa, por así decirlo, pues, si los hubiera, se llegaría a crear, probablemente, un tipo de autoridad central contraria a la idea de anarquismo.

No, la idea del anarquismo consiste en que la delegación de autoridad sea más bien mínima y que quienes participen en ella en cualquiera de esos niveles sean directamente responsables ante la comunidad orgánica en la cual viven. En realidad, la situación óptima sería que esa participación en uno de los mencionados niveles de gobierno fuera temporal, y que, incluso durante el período en que se dé, no pase de ser parcial; es decir, que los miembros de un consejo obrero que cumplan durante un período la función de tomar decisiones a las que otras personas no pueden dedicar su tiempo, prosigan con su actividad en su lugar de trabajo o en la comunidad a la que pertenecen.

En cuanto a los partidos políticos, mi opinión es que una sociedad anarquista no impediría por la fuerza su aparición. En realidad, el anarquismo se ha basado siempre en la idea de que cualquier tipo de lecho de Procusto, cualquier sistema de normas impuestas a la vida social, constreñirá y subestimará notablemente su energía y vitalidad, y que en ese nivel superior de cultura material e intelectual podrá desarrollarse cualquier tipo de posibilidades nuevas de organización voluntaria. Pienso, no obstante, que es justo decir que, en la medida en que los partidos políticos se consideren necesarios, la organización anarquista de la sociedad habrá fracasado. Es decir, que, cuando exista una participación directa en la autogestión, en los asuntos económicos y sociales, las facciones, conflictos y diferencias de intereses, ideas y opiniones —que

deberán ser bien recibidos y cultivados— tendrían que expresarse, pienso yo, en todos esos niveles. No veo, en absoluto, por qué habrían de agruparse en dos o tres corrientes o en partidos políticos. Creo que la complejidad de los intereses humanos y de la vida de las personas no se clasifica de ese modo. Los partidos representan intereses básicos de clase, y, en ese tipo de sociedad, las clases habrán quedado eliminadas o superadas.

Una última pregunta sobre la organización política: con este tipo de gradación jerárquica de asambleas y con una estructura cuasi gubernamental, pero sin elecciones directas, ¿no existe el peligro de que el organismo central, o el que se halla en cierto sentido en la cúspide de la pirámide, se aleje mucho del pueblo que forma la base? Además, puesto que va a disponer de ciertos poderes si le corresponde tratar asuntos internacionales, por ejemplo, y tener incluso, quizá, el control de unas fuerzas armadas y otras cosas parecidas, ¿no será democráticamente menos responsable que el régimen ahora existente?

Una propiedad muy importante de cualquier sociedad libertaria es la de impedir una evolución en la dirección descrita por usted; esa evolución es posible, y deberían idearse instituciones para impedirla. Pienso que se trata de algo completamente factible. En cuanto a mí, estoy totalmente convencido de que la participación en el gobierno no es una tarea que exija una dedicación completa. Podría serlo en una sociedad no racional, en la que surgen todo tipo de problemas debido a la naturaleza irracional de las instituciones. Pero en una sociedad industrial desarrollada que funcione de forma adecuada y esté organizada según principios libertarios, quiero pensar que las decisiones ejecutivas tomadas por los órganos representativos constituyen un trabajo a tiempo parcial que debería rotar entre los miembros de la comunidad y ser asumido, además, por personas que siguen participando en todo momento en la actividad directa que les es propia.

Pudiera ser que la gobernación fuese una función paralela, por ejemplo, a la de la producción de acero. Si fuese cierto —y pienso que se trata de una cuestión empírica que debe ser determinada y

no proyectada a partir de un ejercicio mental—, si fuese así, me parece que lo natural sería proponer que la gobernación se organizase de manera industrial, sencillamente como una de las ramas de la industria, con sus propios consejos obreros, su propio autogobierno y su propia participación en asambleas más amplias.

Yo diría que eso es lo que ocurrió en buena medida en los consejos obreros creados espontáneamente en distintos momentos —por ejemplo en la revolución húngara de 1956—. Según recuerdo, hubo un consejo de obreros de empleados del Estado que se organizaron, simplemente, según principios industriales, como una rama más de la industria. Esto es perfectamente factible, y debería ser o poder ser una barrera contra la creación del tipo de burocracia remota y coercitiva temida, por supuesto, por los anarquistas.

Si supone que seguirá existiendo una necesidad de autodefensa en un nivel muy complejo, no veo, a partir de su descripción, cómo iba a lograr usted que ese sistema de consejos representativos en varios niveles de abajo arriba pudiese controlar con eficacia una organización tan poderosa y, por fuerza, de tanta complejidad técnica como la del Pentágono, por poner un ejemplo.

Bueno, en primer lugar deberíamos aclarar un poco la terminología. Usted habla del Pentágono como organización defensiva, según es costumbre. En 1947, cuando se aprobó la Ley de Defensa Nacional, el antiguo departamento de Guerra —el ministerio norteamericano responsable de las actividades bélicas, que hasta entonces había llevado adecuadamente ese nombre de departamento de Guerra— fue rebautizado como departamento de Defensa. Por aquellas fechas yo era estudiante, y no creo que fuese muy sutil, pero sabía, como lo sabían todos, que eso significaba el fin de las actividades defensivas practicadas en el pasado, en el grado que fuese, por el ejército norteamericano —que, en realidad, había sido defensivo, al menos en parte—: el hecho de que lo denominaran departamento de Defensa, significó que iba a ser un ministerio destinado a la agresión, y nada más.

Según el principio de no creer nunca nada hasta que sea negado oficialmente.

Justo. Como si supusiéramos que Orwell había captado la naturaleza del Estado moderno. Y así es, exactamente. Me refiero a que el Pentágono no es, en ningún sentido, un ministerio de Defensa. Nunca ha defendido a Estados Unidos de nadie: sólo ha servido para agredir, y creo que el pueblo norteamericano estaría mucho mejor sin él. Ciertamente no lo necesita para defenderse. Su intervención en asuntos internacionales no ha sido nunca —bueno, como usted sabe, "nunca" es una palabra muy fuerte, pero creo que le resultaría muy difícil encontrar un caso—, su postura característica no ha sido nunca la de apoyar la libertad o la liberación o la de defender a la gente, etc. Ése no es el papel de la organización militar masiva controlada por el departamento de Defensa. Sus tareas son más bien dos, ambas muy antisociales.

La primera consiste en preservar un sistema internacional en el que puedan florecer eso que se llaman intereses norteamericanos, lo cual significa primordialmente intereses empresariales. En segundo lugar, desempeña una función económica. Quiero decir que el Pentágono ha sido el principal mecanismo keynesiano del gobierno para intervenir en el mantenimiento de lo que se denomina ridículamente la salud de la economía estimulando la producción, que en este caso significa producción de basura.

Ahora bien, estas funciones sirven a ciertos intereses, en realidad a los intereses dominantes, a los intereses de la clase dominante en la sociedad norteamericana. Pero no pienso en absoluto que sirvan al interés público, y creo que este sistema para producir basura y destrucción se desmontaría completamente en una sociedad libertaria. Nadie debería ser demasiado simplista sobre esta cuestión. Si pudiéramos figurarnos, por ejemplo, una revolución social en Estados Unidos —algo bastante lejano, supongo—, si llegara a producirse, resulta difícil imaginar que algún enemigo externo pudiera amenazarla —digamos que no nos atacarían México ni Cuba—. Pienso que una revolución norteamericana no requeriría defenderse de una agresión. En cambio, si fuera a producirse una re-

volución social libertaria en Europa occidental, pongamos por caso, creo que el problema de la defensa sería muy importante.

Iba a decir que la idea de anarquismo no implica que no deba haber una autodefensa, pues, de hecho, el tipo de experimentos anarquistas que se han dado, los que están documentados, han sido destruidos desde fuera.

¡Ah!, pero creo que no es posible dar a esas cuestiones una respuesta genérica; deben contestarse de forma concreta, por referencia a condiciones históricas específicas y objetivas.

Simplemente, me resultaba un poco difícil seguir su descripción sobre cómo controlar de forma democráticamente adecuada este tipo de organizaciones, pues considero un tanto complicado que los generales se controlen a sí mismos de una manera que usted pudiese aprobar.

Ésa es la razón por la que quiero hacer hincapié en la complejidad del asunto. Depende del país y de la sociedad a los que nos refiramos. En Estados Unidos se plantea un problema específico. Si se produjera una revolución social libertaria en Europa, creo que las cuestiones planteadas por usted serían muy graves, pues se produciría un serio problema de defensa. Supongo que si se alcanzase algún nivel de socialismo libertario en Europa occidental, se produciría una amenaza militar directa tanto por parte de la Unión Soviética como de Estados Unidos. Y el problema sería cómo responder a ella. Es el mismo al que se enfrentó la revolución española. Hubo una intervención militar directa lanzada por fascistas y comunistas y, en un segundo plano, por las democracias liberales, y la cuestión de cómo alguien se puede defender de un ataque de tal categoría es muy seria.

Sin embargo, pienso que debemos plantearnos la pregunta de si unos ejércitos centralizados y permanentes, con medios disuasorios de alta tecnología, son el medio más eficaz de hacerlo. No se trata, en absoluto, de nada obvio. No creo, por ejemplo, que un ejército centralizado en Europa occidental disuadiera por sí solo a

los rusos o los norteamericanos de lanzar un ataque para impedir el socialismo libertario; el tipo de ataque que yo esperaría, francamente, en algún nivel, quizá no militar, pero sí, al menos, económico.

Pero, por otra parte, tampoco un puñado de campesinos armados de horcas y palas...

No hablamos de campesinos, hablamos de una sociedad industrial muy compleja y urbana. Y me parece que el mejor método de defensa consistiría en dirigir un llamamiento político a la clase trabajadora de los países que participaran en el ataque. Pero, una vez más, no quiero ser simplista; quizá harían falta tanques y ejércitos, en cuyo caso creo que podríamos estar bastante seguros de que ello contribuiría al posible fracaso, o al menos al deterioro de la fuerza revolucionaria —exactamente por las razones que he mencionado—. Creo que es muy difícil imaginar el funcionamiento de un ejército eficaz y centralizado que desplegara tanques, aviones, armas estratégicas, etc. Pienso que, si hiciera falta todo eso para preservar las estructuras revolucionarias, tal vez no deberían preservarse.

Si la defensa fundamental consiste en el atractivo político, o en el atractivo de la organización política y económica, quizá deberíamos examinar este punto un poco más en detalle. Usted escribió en uno de sus ensayos que, "en una sociedad aceptable, todo el mundo debería tener la oportunidad de hallar un trabajo interesante y a cualquier persona se le debería permitir el máximo campo de acción posible para aplicar sus talentos". Luego se preguntaba: "¿Haría falta algo más como recompensa particular y extrínseca, en forma de riqueza y poder? Sólo si suponemos que emplear el propio talento en un trabajo interesante y socialmente útil no constituye de por sí una recompensa". Me parece que esa manera de razonar es, sin duda, una de las cosas que resultan atractivas para muchísima gente. Pero creo que sigue siendo necesario explicar por qué el tipo de trabajo que se consideraría interesante, atractivo y satisfactorio habría de coincidir estrictamente con

el realmente requerido para mantener el nivel de vida exigido por la gente y al que estamos acostumbrados.

Bueno, para mantener ese nivel de vida hay que realizar, sin duda, cierta cantidad de trabajo. Está por ver hasta qué punto será un trabajo penoso. Recordemos que la ciencia, la tecnología y la inteligencia no se han dedicado a examinar esa cuestión o a superar el carácter oneroso o autodestructivo del trabajo social necesario. La razón es que siempre se ha supuesto la existencia de un grupo considerable de esclavos salariales que lo harán porque, si no lo hicieran, se morirían, sencillamente, de hambre. Sin embargo, si la inteligencia humana se aplicara a resolver la cuestión de conseguir que el trabajo social necesario tuviera sentido por sí mismo, no sabemos cuál sería la respuesta. Mi hipótesis es que se podría lograr que una gran parte de esas tareas fueran completamente tolerables. Es un error pensar que incluso un trabajo físico esforzado debe ser forzosamente penoso. Muchas personas —incluido yo— lo realizan para relajarse. Hace poco se me ocurrió, por ejemplo, plantar treinta y cuatro árboles en un prado detrás de mi casa siguiendo las indicaciones de la Comisión de Conservación del Estado, lo que significa que tuve que cavar treinta y cuatro hoyos. Como usted sabe, para mí, y teniendo en cuenta a qué dedico casi todo mi tiempo, se trata de una tarea bastante dura, pero debo admitir que disfruté haciéndola. No obstante, no habría disfrutado si hubiese estado sometido a unas normas de trabajo, si hubiese tenido un capataz, si se me hubiera ordenado hacerlo en un determinado momento, etc. Por lo demás, si se trata de una tarea aceptada por interés propio, estupendo; se puede hacer. Y sin ninguna clase de tecnología, sin pensar en cómo planear la labor, etc.

Yo diría que puede existir el peligro de que esa visión de las cosas sea más bien una ilusión romántica y engañosa mantenida sólo por una pequeña élite de personas que, como los docentes o, quizá, los periodistas y algunos más, se hallan en la situación sumamente privilegiada de que se les pague por algo que, en cualquier caso, les gusta hacer.

Por eso comencé con una gran "si". Dije que, en primer lugar, tenemos que preguntarnos hasta qué punto el trabajo social necesario —es decir, el requerido para mantener el nivel de vida que deseamos— debe ser oneroso e indeseable. Me parece que la respuesta es: "Mucho menos de lo que lo es hoy". Pero supongamos que comporta cierto grado de penosidad. Pues bien, en tal caso, la respuesta es muy sencilla: ese trabajo ha de ser compartido equitativamente por las personas capaces de realizarlo.

Y todo el mundo dedicará cierto número de meses al año a trabajar en la cadena de montaje de una fábrica de coches, cierto número de meses a recoger basura y...

Eso, en el caso de que sean tareas que la gente no considera satisfactorias, cosa que, por cierto, no creo en absoluto. Cuando veo trabajar a la gente, a personas con un oficio, a mecánicos de coches, por ejemplo, pienso que es frecuente encontrar bastantes motivos de orgullo en el trabajo. Me parece que ese tipo de orgullo por el trabajo bien hecho, por unas tareas complejas bien realizadas, debido a que para llevarlas a cabo se requiere reflexión e inteligencia, sobre todo cuando uno participa además en la gestión de la empresa, en determinar cómo se organizará el trabajo, para qué sirve y cuáles son sus objetivos, qué ocurrirá con él, etc..., pienso que todo eso puede constituir una actividad satisfactoria y gratificante que, de hecho, requiere ciertas destrezas, el tipo de destrezas que a la gente le gusta practicar. Sin embargo, estas reflexiones son hipotéticas. Supongamos que resulta que queda algún trabajo residual que nadie desea realmente hacer, sea el que sea; pues bien, en tal caso ese trabajo residual ha de ser compartido de igual manera, y, aparte de esa obligación, la gente será libre de ejercer su talento como considere apropiado.

Permítame decirle, profesor, que si ese resto fuera muy grande, como sostendrían algunos, si equivaliese a la tarea requerida para producir el 90% del consumo deseado, entonces la organización para compartirlo, tomando como base que todo el mundo realizara una pequeña

parte de todas las labores desagradables, resultaría tremendamente ineficiente. Al fin y al cabo, se nos debería formar y preparar incluso para llevar a cabo esas tareas ingratas, y la eficiencia del conjunto de la economía se resentiría, con la consiguiente reducción del nivel de vida sustentado en esa clase de trabajo.

Bien, para empezar, se trata, en realidad, de algo muy hipotético, pues no creo que las cifras lleguen a tanto. Como le digo, me parece que si se aplicara la inteligencia humana a preguntarse cómo idear aparatos técnicos para satisfacer las necesidades del productor humano, en vez de hacer lo contrario —pues lo que ahora nos planteamos es cómo adaptar al ser humano, con sus propiedades especiales, a un sistema ideado para otros fines, a saber, los de una producción destinada a la obtención de beneficios—, si se actuara de ese modo, descubriríamos que el trabajo realmente no deseado es mucho menor de lo que usted da a entender. Pero, en cualquier caso, fíjese que tenemos dos opciones. Una consiste en compartirlo por igual; la otra, en concebir instituciones sociales que lleven a algún grupo de personas a sentirse obligadas, sin más, a realizar ese trabajo para no morir de hambre. Ésas son las dos opciones.

Quizá, sin sentirse obligadas a hacerlo, podrían estar de acuerdo en realizarlo voluntariamente si se les pagase una cantidad que les hiciera pensar que merecía la pena.

Bien, pero ya ve que parto de la idea de que todo el mundo recibe, en esencia, una remuneración igual. No olvide que, al tratar del presente, no estamos hablando de una sociedad en la que a la gente que realiza el trabajo penoso se le paga considerablemente más que a quienes se dedican a trabajar en tareas de su elección, sino todo lo contrario. Tal como funciona la sociedad, cualquier sociedad clasista, las personas que realizan el trabajo no deseado son las peor remuneradas. Ese trabajo se lleva a cabo y es como si no pensáramos en él, pues se da por supuesta la existencia de una clase de gente muy numerosa que sólo controla un factor de la producción, a saber, su fuerza de trabajo, y que se ve obligada a ven-

derla y a realizar esas tareas porque no le queda otro remedio, y que se le paga muy poco por hacerlo. Acepto su corrección. Imaginemos tres tipos de sociedad: una, la actual, en la cual el trabajo no deseado se encomienda a esclavos asalariados. Imaginemos un segundo sistema en el que ese trabajo no deseado se comparte tras haber realizado los máximos esfuerzos para darle sentido; e imaginemos un tercer sistema en el que el trabajo no deseado obtiene una remuneración adicional, de modo que algunos individuos eligen hacerlo de forma voluntaria. Pues bien, me parece que cualquiera de los dos últimos sistemas es conforme —vagamente hablando— con los principios anarquistas. Yo abogaría por el segundo, más que por el tercero, pero ambos se hallan lo bastante lejos de cualquier organización social actual o de cualquier tendencia de la organización social contemporánea.

Permítame decirlo de otro modo. Me parece que, por más que se disimule, se da una disyuntiva fundamental entre organizar el trabajo por la satisfacción que produce en la gente que lo realiza u organizarlo en función del valor de lo producido para las personas que van a utilizar o consumir esos productos. Y que una sociedad organizada para brindar a cada cual la máxima posibilidad de satisfacer sus aficiones —pues en eso consiste en esencia la idea del trabajo por el trabajo—, halla su culminación lógica en los monasterios, donde el tipo de labor efectuada, es decir, la oración, es un trabajo al servicio del enriquecimiento del trabajador, y donde no se produce nada útil para nadie y la gente tiene un nivel de vida bajo o se muere realmente de hambre.

Aquí se están dando por supuestos ciertos hechos, y yo no estoy de acuerdo con usted sobre esas conjeturas acerca de la realidad. Me parece que una parte de lo que da sentido al trabajo es que posee una utilidad, que sus productos tienen un uso. El trabajo de alguien que ejerce un oficio tiene sentido para ese profesional debido, en parte, a la inteligencia y destreza puestas por él en realizarlo, pero también porque el trabajo es útil; y yo diría que en el caso de los científicos ocurre lo mismo. Me refiero al hecho de que

el tipo de trabajo que uno realiza, puede conducir a otra cosa distinta —eso es lo que significa en el terreno de la ciencia, como usted sabe—, puede contribuir a otra cosa, lo cual es muy importante, aparte de la elegancia y belleza de lo que uno pueda lograr. Y pienso que eso vale para todos los campos de la actividad humana. Creo, además, que, si examinamos una gran parte de la historia humana, descubriremos que la gente ha obtenido en buena medida cierta satisfacción —a menudo mucha— del trabajo productivo y creativo realizado por ella. Y me parece que la industrialización ha incrementado enormemente las posibilidades de obtenerla. ¿Por qué? Precisamente porque una gran proporción de las labores más penosas y sin sentido puede ser realizada ahora por máquinas, lo cual significa que el ámbito del trabajo humano realmente creativo se ha ampliado considerablemente.

Ahora bien, usted habla del trabajo realizado libremente como si fuera una afición. Yo, sin embargo, no creo que lo sea. Pienso que el trabajo libremente emprendido puede ser una labor útil, cargada de sentido y bien realizada. Usted propone, además, un dilema planteado por mucha gente entre el deseo de sentir satisfacción en el trabajo y el de crear cosas de valor para la comunidad. Sin embargo, no es tan obvio que exista un dilema, una contradicción. Por tanto no es en absoluto evidente (en realidad, creo que es falso) que contribuir a incrementar el placer y la satisfacción en el trabajo sea inversamente proporcional a aportar valor a lo producido.

Podría no ser inversamente proporcional, pero quizá no guarde ninguna relación. Me refiero a lo siguiente: supongamos algo muy sencillo, como vender helados en la playa un día de fiesta. Se trata de un servicio a la sociedad; no hay duda de que la gente quiere helados, pues tiene calor. Por otra parte, es difícil ver en qué sentido la realización de esa tarea supone un disfrute para el trabajador o una gran sensación de virtud o nobleza social. ¿Por qué habría de realizar alguien esa labor si no se le recompensara por ella?

Debo decir que he visto algunos heladeros con aspecto muy alegre...

Seguro; ganan mucho dinero.

... a quienes da la circunstancia de que les agrada la idea de servir helados a los niños, lo cual me parece una manera perfectamente razonable de pasar el tiempo, si se compara con otros miles de ocupaciones que puedo imaginar.

Recuerde que las personas tienen empleos, y me parece que la mayoría de los existentes —especialmente los que implican eso que denominamos servicios, es decir, relaciones con otros seres humanos— conllevan una satisfacción intrínseca y recompensas asociadas a ellos, como el trato con las personas concernidas. Es lo que ocurre con la enseñanza, y también con la venta de helados. Estoy de acuerdo en que vender helados no requiere la entrega o la inteligencia que exige la enseñanza y que tal vez por eso será un empleo menos deseado. Pero, de ser así, habría que compartirlo.

Sin embargo, lo que yo digo es que nuestra premisa característica de que el placer en el trabajo, el orgullo por el trabajo, no guarda relación o mantiene una relación negativa con el valor del producto tiene que ver con una fase concreta de la historia social, a saber, con el capitalismo, en el que los seres humanos son instrumentos de producción. Esto no es necesariamente cierto, en absoluto. Si nos fijamos, por ejemplo, en las numerosas entrevistas realizadas a obreros de cadena de montaje por psicólogos de empresa, descubriremos que una de las cosas de las que se quejan una y otra vez es, sencillamente, que su trabajo no puede hacerse bien, de que la cadena avanza con tanta rapidez que no les es posible realizar su labor de manera adecuada. Casualmente he visto hace poco en una revista de gerontología un trabajo sobre longevidad que intentaba descubrir los factores que podrían utilizarse para predecirla —ya sabe, el tabaco, la bebida, factores genéticos—; se contemplaba todo tipo de cosas. Y, en realidad, resultó que el máximo elemento de predicción, el de mayor éxito, era la satisfacción en el empleo.

Las personas que tienen una profesión agradable viven más.

Las personas satisfechas con su profesión. Y me parece que eso

tiene mucho sentido, ¿verdad?, pues el puesto de trabajo es el lugar donde pasamos la vida, donde ejercemos nuestras actividades creativas. Pero, ¿qué nos lleva a sentir satisfacción en el trabajo? Pienso que son muchas cosas, y que el conocimiento de estar haciendo algo útil para la comunidad es un componente importante. Muchas personas satisfechas con su trabajo son gente que tiene la sensación de estar haciendo algo importante. Pueden ser profesores o médicos, pueden ser científicos o trabajadores manuales, pueden ser granjeros. Es decir, que el sentimiento de que lo que uno hace es importante, de que merece la pena hacerlo, de que aporta algo a aquellos con quienes mantenemos un vínculo social, es un factor muy significativo para la satisfacción personal.

Y, por encima de todo, está el orgullo y la satisfacción derivadas de un trabajo bien realizado —del mero hecho de utilizar las propias destrezas—. Ahora bien, no veo por qué eso habría de perjudicar de ninguna manera al valor de lo producido; en realidad, pienso que debería incrementarlo.

Imaginemos, no obstante, que le perjudique en algún sentido. Muy bien; en tal caso, la sociedad, la colectividad, tendrá que decidir cómo llegar a un compromiso. Al fin y al cabo, todo individuo es a la vez productor y consumidor, y eso significa que todos deben aceptar esos compromisos socialmente determinados —si en realidad los hay—. Pero, una vez más, considero que, debido a la distorsión causada por el sistema realmente coercitivo y personalmente destructivo en que vivimos, se ha exagerado mucho la naturaleza de ese compromiso.

Muy bien; usted dice que la comunidad debe tomar decisiones sobre compromisos — y la teoría comunista lo prevé, por supuesto, en el conjunto de sus ideas sobre planificación nacional—, decisiones sobre inversiones y orientación de las mismas, etcétera. Pero parece que en una sociedad anarquista no deberíamos estar dispuestos a introducir ese grado de superestructura gubernamental que se requeriría para planificar y decidir sobre inversiones y sobre si debemos dar prioridad a lo que la gente desea consumir o al trabajo que querría realizar.

No estoy de acuerdo. Desde mi punto de vista, las estructuras anarquistas o, para el caso, de izquierda marxista basadas en sistemas de consejos obreros y federaciones proporcionan exactamente el conjunto de niveles de toma de decisión en los que se puede disponer sobre un plan nacional. De manera similar, las sociedades de socialismo estatal presentan también un nivel de toma de decisión —la nación, por ejemplo— en el que es posible generar planes nacionales. No hay diferencia al respecto. La diferencia tiene que ver con la participación en dichas decisiones y en su control. Desde la perspectiva de los anarquistas y de los marxistas de izquierda —como los consejos obreros o los comunistas consejistas, que eran marxistas de izquierda—, quienes toman esas decisiones son los miembros bien informados de la clase obrera a través de sus asambleas y sus representantes directos, que viven y trabajan entre ellos. En los sistemas de socialismo estatal, el plan nacional lo elabora una burocracia nacional que acumula para sí toda la información pertinente, toma las decisiones, las presenta al pueblo y, de vez en cuando, cada pocos años, se presenta ante la gente y dice: "Podéis elegirme a mí o a él, pero todos formamos parte de esa burocracia remota". Ésos son los polos, los extremos polarmente opuestos, de la tradición socialista.

Entonces, en el anarquismo, el Estado tiene, de hecho, una función considerable, lo mismo, quizá, que los funcionarios, que la burocracia, pero la diferencia radica en el control sobre ella.

Bueno, en realidad no creo que para ejecutar las decisiones del gobierno necesitemos una burocracia aparte.

Se necesitarán distintos tipos de servicios especializados.

Sí, claro, pero fijémonos en los especialistas en planificación económica, pues en cualquier sociedad industrial compleja deberá haber, sin duda, un grupo de técnicos cuya tarea consistirá en producir planes y exponer las consecuencias de las decisiones que se tomen, explicar a la gente que ha de tomarlas cuál será el resulta-

do probable si opta por una determinada decisión, pues eso es lo que demuestra el modelo del programa, etc. Las cuestión es, sin embargo, que esos sistemas de planificación son en sí mismos empresas que contarán con sus consejos de trabajadores y formarán parte de todo el sistema de consejos; la diferencia radica en que esos sistemas de planificación no toman las decisiones. Producen planes exactamente igual que los obreros de las empresas de automoción producen coches. Los planes se pondrán luego a disposición de los consejos obreros y de las asambleas de consejos, de la misma manera que se ofertan coches para viajar. Ahora bien, lo que requiere todo esto es, por supuesto, una clase trabajadora educada. Pero eso es precisamente lo que podemos conseguir en las sociedades industriales desarrolladas.

¿Hasta qué punto depende realmente el éxito del socialismo libertario o anarquismo de un cambio fundamental en la naturaleza del ser humano, tanto en su motivación y su altruismo, como en sus conocimientos y refinamiento?

En mi opinión, no sólo depende de él sino que, en realidad, toda la finalidad del socialismo libertario consiste en contribuir a dicho cambio. El socialismo libertario contribuirá a producir una transformación espiritual —esa gran transformación relacionada, precisamente, con la manera en que los seres humanos se conciben a sí mismos y con su capacidad para actuar, decidir, crear, producir e indagar; esa misma transformación espiritual en la que siempre han insistido los pensadores sociales, desde quienes proceden de las tradiciones de la izquierda marxista, de Rosa Luxemburgo, por ejemplo, hasta los anarcosindicalistas—. Así pues, el socialismo libertario necesita, por un lado, esa transformación espiritual. Y, por otro, tiene como objetivo crear instituciones que contribuyan a ella en el ámbito de la naturaleza del trabajo —de la actividad creativa— y de los vínculos sociales entre las personas, sencillamente, sirviéndose de esa interacción que consiste en crear instituciones que permitan el florecimiento de nuevos aspectos de la naturaleza humana y, luego, en formar más instituciones libertarias en las que

puedan cooperar esos seres humanos liberados. En eso consiste el desarrollo del socialismo tal como yo lo entiendo.

Para terminar, profesor Chomsky, ¿qué piensa sobre la posibilidad de que lleguen a crearse sociedades de ese tipo en los principales países industriales de Occidente en el próximo cuarto de siglo, más o menos?

No creo ser lo bastante sabio ni estar lo suficientemente informado como para hacer predicciones, y pienso que, en general, los pronósticos sobre asuntos tan poco comprendidos reflejan más probablemente una opinión personal que un juicio. Pero me parece que, al menos, podemos decir lo siguiente: en el capitalismo industrial se dan tendencias evidentes hacia la concentración de poder en imperios económicos reducidos y en unos Estados cada vez más totalitarios. Son tendencias que han ido formándose durante largo tiempo y no veo nada que las detenga realmente. Creo que esas tendencias se mantendrán; forman parte del estancamiento y el declive de las instituciones capitalistas.

Ahora bien, me parece que la evolución hacia el totalitarismo de Estado y la concentración económica —que, por supuesto, están ligados— no llevará hacia una revulsión, a emprender acciones de liberación personal y campañas organizadas de liberación social que adoptarán todo tipo de formas. En el conjunto de Europa existe, bajo diversas formas, una demanda de lo que en ocasiones se ha denominado participación o codeterminación o, incluso a veces, control obrero. De momento, esas iniciativas son mínimas. Pienso, además, que inducen a engaño y, en realidad, podrían incluso socavar los esfuerzos de la clase obrera por liberarse. Pero, en parte, responden a una fuerte intuición y comprensión de que la coerción o la opresión ejercidas tanto por el poder económico privado como por la burocracia estatal no son, ni mucho menos, una característica necesaria de la vida humana. Y cuanto más sigan concentrándose ese poder y esa autoridad, tanto más observaremos la repugnancia que provocan y los esfuerzos que se realizan para acabar con ellos. Espero que, antes o después, esos esfuerzos logren tener éxito.

4
Prólogo a *Antologija anarhizma**

El pensador anarcosindicalista Rudolf Rocker describía el anarquismo moderno como "la confluencia de dos grandes corrientes, el socialismo y el liberalismo, que durante la Revolución francesa y después de ella han hallado esa expresión característica en la vida intelectual de Europa". En consecuencia, los elementos más constructivos del anarquismo moderno, tanto en la teoría como en la práctica, se desarrollaron a partir de una crítica al capitalismo liberal y a ciertas tendencias que se describen a sí mismas como socialistas.

Los ideales liberales de la Ilustración sólo se pudieron hacer realidad de forma muy parcial y limitada en el naciente orden capitalista: "La democracia, con su lema de igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, y el liberalismo, con su derecho del hombre sobre su propia persona, naufragaron ante las realidades de la economía capitalista", observó Rocker acertadamente. Quienes se han visto obligados a alquilarse a los propietarios del capital para poder sobrevivir han sido despojados de uno de los derechos más fundamentales: el derecho a un trabajo productivo, creativo y satisfactorio controlado por uno mismo en solidaridad con los demás. Y bajo las trabas ideológicas de la democracia capitalista, el

* Este ensayo apareció originalmente como prólogo a la obra de Rudolf Rizman, ed., *Antologija anarhizma: Kniznica revolucionarne teorije*, Liubliana, 1986. (*N. del. E.*)

principal imperativo es satisfacer las necesidades de quienes están en situación de decidir sobre las inversiones; si no se satisfacen sus demandas, no habrá producción ni trabajo ni servicios sociales ni medios de subsistencia. Todos se ven obligados a subordinarse y a subordinar sus intereses a la necesidad primordial de servir a los de los propietarios y gestores de la sociedad, quienes, con su control sobre los recursos, son, además, muy capaces de configurar el sistema ideológico (medios de comunicación, escuelas, universidades, etc.) en provecho propio, determinar las condiciones básicas del funcionamiento del proceso político, sus parámetros y su programa fundamental, y apelar a los recursos de la violencia estatal cuando sea necesario para reprimir cualquier desafío al poder establecido. Este punto fue formulado escuetamente en los primeros días de las revoluciones democráticas liberales por John Jay, presidente del Congreso Continental y primer presidente del Tribunal Supremo de Estados Unidos: "El país debería ser gobernado por quienes son sus dueños". Y por supuesto que lo gobiernan, sea cual fuere la facción que ostente el poder. Es difícil que las cosas puedan ser de otra manera cuando el poder económico se halla muy concentrado y las decisiones básicas sobre la naturaleza y el carácter de la existencia —las decisiones sobre las inversiones— se sustraen, en principio, al control democrático.

De manera similar, en la democracia capitalista, el principio de la igualdad ante la ley sólo se puede aplicar parcialmente. El imperio de la ley existe en grados diversos, pero en la realidad práctica de una sociedad capitalista es demasiado frecuente que la libertad, como todo lo demás, acabe siendo una especie de mercancía: se puede tener tanta como se pueda comprar. En una sociedad rica, una gran parte de la población podrá adquirir una cantidad considerable, pero las garantías formales significarán poco para quienes carezcan de recursos para valerse de ellas.

En general, los ideales de la Ilustración sólo pueden plasmarse bajo formas que son un pálido reflejo de su significación para el ser humano. La expresión "democracia capitalista" constituye virtualmente una contradicción en sus propios términos, si entendemos por "democracia" un sistema en el cual las personas corrien-

tes disponen de medios efectivos para participar en las decisiones que afectan a su vida y comprometen a sus comunidades.

En cuanto al socialismo, el anarquista insiste —por decirlo una vez más con palabras de Rocker— en que "o será libre, o no será en absoluto. En este reconocimiento reside la justificación genuina y profunda de la existencia del anarquismo". Al adoptar esta postura correcta, los anarquistas se sitúan en oposición a las corrientes denominadas "socialistas" en el mundo moderno. Los dos grandes sistemas propagandísticos mundiales están unidos por la doctrina según la cual la sociedad creada por Lenin y Trotsky, y moldeada después por Stalin y sus sucesores y por otros que se inspiraron en aquella experiencia, es "socialista". La razón de esa coincidencia poco habitual entre los aparatos propagandísticos de las superpotencias y los intelectuales colonizados de otras procedencias es bastante clara. En el caso de los dirigentes de los llamados "Estados socialistas", ese pretexto sirve para legitimar su dominio permitiéndoles explotar el aura de ideales socialistas y el respeto que justamente se les otorga y ocultar así sus prácticas, a menudo brutales, mientras destruyen cualquier vestigio de socialismo auténtico. Para el segundo sistema propagandístico del mundo, la asociación entre el socialismo y la Unión Soviética y demás países que adoptaron el modelo leninista funciona como una poderosa arma ideológica para imponer conformidad y obediencia a las instituciones capitalistas de Estado, única alternativa visible a las mazmorras "socialistas".

En realidad, tras haber conseguido el poder estatal, los bolcheviques se pusieron de inmediato a destruir el abundante potencial de instrumentos de lucha popular y liberación creado en la Rusia revolucionaria, en particular los sóviets y los consejos de fábrica, instaurando el imperio del Partido, que era en la práctica el de su Comité Central y el de sus Máximos Líderes —tal y como lo había predicho Trotsky años antes, según habían advertido en su momento Rosa Luxemburgo y otros marxistas de izquierda y lo habían entendido siempre los anarquistas—. Lenin pidió "sumisión incondicional a una única voluntad" y exigió que, "en interés del socialismo", la dirección asumiera "poderes dictatoriales" sobre los

obreros, quienes debían "obedecer sin discusión la voluntad única de los líderes del proceso", procediendo a transformar la sociedad en un ejército de trabajadores y eliminando cualquier vestigio del control obrero y el "faccionalismo" que pudieran permitir la libre expresión, el pensamiento independiente y una organización dotada de sentido. Nada de ello habría sorprendido a Bakunin, quien, mucho antes, había advertido de que la "burocracia roja" resultaría ser la "mentira más vil y terrible creada por nuestro siglo".

Bakunin formuló sus intuiciones en el contexto de una crítica perspicaz a los intelectuales de la era moderna, una "nueva clase, una nueva jerarquía de científicos y estudiosos verdaderos y fingidos", que intentará crear "el reinado de la inteligencia científica, el régimen más aristocrático, despótico, arrogante y elitista de cuantos hayan existido". Esas personas procurarán hacerse con las riendas del poder del Estado, advertía Bakunin, explotando las luchas populares para sus propios fines, y, en nombre de la "ciencia" y de su supuesta comprensión superior, empujarán a las "masas ignorantes" a instaurar un "socialismo" que "sirva para ocultar el dominio de esas masas por un puñado de miembros de la élite privilegiada". Y allí donde la lucha popular fracase, se convertirán en los gestores de unos sistemas de capitalismo de Estado cada vez más centralizados —en los gestores de la economía de empresa, del poder estatal, de las instituciones ideológicas—, mientras que "el pueblo no se sentirá mejor si el garrote con que es golpeado se denomina 'garrote del pueblo'".

Los anarquistas y algunos marxistas de izquierda, que quedaron progresivamente marginados a consecuencia del triunfo del socialismo de Estado, han intentado explicar esas tendencias y oponerse a ellas, pero sin ningún éxito considerable hasta el día de hoy. Las observaciones de Bakunin presagian rasgos fundamentales de la época moderna. No es difícil comprender el enorme atractivo que ejercen sobre los intelectuales modernos la doctrina leninista y las doctrinas del capitalismo de Estado, bastante similares en esencia: esas doctrinas les otorgan el derecho a compartir el ejercicio del poder, beneficiarse de la sesgada distribución de los privilegios y, a veces, concentrar el poder en sus manos. Las luchas revolucio-

narias han llevado en repetidas ocasiones a la creación de formas populares que pudieron servir como instrumentos de participación democrática y control sobre la vida social y económica, pero esos instrumentos no han logrado resistir el ataque de elementos autoritarios internos y poderosos enemigos externos. Resulta llamativo que los Estados denominados "socialistas" y los capitalistas actúen a menudo en cooperación tácita para liquidar esas tendencias, que tienen un notable ejemplo en la revolución de obreros y campesinos llevada a cabo en España en 1936-1937, aplastada por un asalto conjunto lanzado por el Partido Comunista controlado por la Unión Soviética, las demoracias liberales y las fuerzas fascistas, que, aunque luchaban entre sí, se unieron para reprimir la herejía de un socialismo que sería libre.

Un gran logro del siglo XVIII fue crear las ideas y, en parte, incluso las formas básicas de la democracia política, entre ellas la protección de los derechos de la persona frente al poder autoritario. Pero la extensión de la democracia más allá del ámbito reducido donde funciona de manera parcial, haciéndola llegar a toda la vida social y económica mediante un verdadero control de la producción y la inversión por parte de los productores y mediante la supresión de las estructuras de jerarquía y dominio existentes en el sistema estatal, en la economía privada y en gran parte de la vida social, es un objetivo no alcanzado todavía. En la mayor parte del mundo no se han realizado aún las revoluciones del siglo XVIII, por no hablar de la tarea de superar la penuria, las hambrunas, la servidumbre a un dueño ajeno o la impuesta en el propio hogar, y del logro de un mínimo para llevar una existencia decente. Los esfuerzos constructivos para superar el sufrimiento y la opresión serán obstaculizados, como es natural, por quienes se benefician de su pervivencia, que constituye la gran tragedia ininterrumpida de la época moderna. Los rudimentos del auténtico socialismo siguen siendo una visión profética y un gran objetivo para futuras luchas. Para acometerlas o, incluso, para entender los problemas que hay que abordar, debemos ser capaces de liberarnos de una red de engaño y distorsión en la que el uso del término "socialismo" para designar un sistema que rechaza deci-

didamente sus principios básicos no es más que uno de sus elementos cruciales.

Debemos valorar y preservar los logros de las ideas anarquistas —y, más aún, los de las luchas ejemplares de quienes han tratado de liberarse de la opresión y la dominación—, no como medio para mantener congelado el pensamiento y los conceptos dentro de un nuevo recipiente, sino como fundamento para entender la realidad social y la labor comprometida de quienes han intentado cambiarla. No hay motivos para suponer que la historia ha terminado, que las actuales estructuras de autoridad y dominio están grabadas en piedra. Pero también sería un gran error subestimar el poder de las fuerzas sociales que lucharán por mantener el poder y el privilegio.

Aunque la ciencia actual está lejos de poder confirmarlo, debemos esperar que el "instinto de libertad" del que hablaba Bakunin sea de veras un elemento constitutivo fundamental de la naturaleza humana; un elemento que la doctrina autoritaria y la desesperanza que provoca, y el poder y las devastaciones perpetradas por él, no mantengan sepultado y controlado por mucho tiempo.

5
Cómo atajar la amenaza de la democracia *

En su clarificador estudio sobre la tradición intelectual escocesa, George Davie señala como su tema central el reconocimiento de la función fundamental desempeñada por las "*creencias naturales* o principios del sentido común, como la creencia en un mundo externo e independiente, la creencia en la causalidad, la creencia en unas normas ideales o la creencia en el yo de la conciencia como algo distinto del resto de la persona". A veces se asigna a estos principios un carácter regulativo; aunque no se hayan justificado nunca del todo, proporcionan las bases del pensamiento y los conceptos. Según algunos, contienen "un irreducible elemento de misterio", señala Davie; otros, en cambio, esperaban aportar un fundamento que los explicara. El jurado continúa deliberando sobre el caso [1].

Podemos remontar esas ideas hasta los pensadores del siglo XVII, que reaccionaron ante la crisis de escepticismo de la época reconociendo que, si bien el conocimiento no dispone de unos principios absolutamente ciertos, tenemos, no obstante, medios para alcanzar una comprensión fiable del mundo y para mejorarla y aplicarla —punto de vista mantenido en esencia por los científicos prácticos de nuestro tiempo—. De manera similar, en la vida nor-

* Esta conferencia fue pronunciada en Glasgow, Escocia, en enero de 1990 en la *Glasgow Conference on Self-Determination and Power: Life Task, Political Task.* (*N. del. E.*)

mal, las personas razonables se basan en las creencias naturales del sentido común, y aunque reconocen que pueden ser demasiado estrechas de miras o erróneas, esperan refinarlas o modificarlas a medida que progrese el entendimiento.

Davie atribuye a David Hume haber impuesto ese molde concreto a la filosofía escocesa y, en un sentido más general, haber enseñado a la filosofía a plantear las preguntas adecuadas. Uno de los enigmas propuestos por Hume resulta especialmente pertinente para las cuestiones que esperamos abordar en estas dos jornadas de debate. Al analizar los primeros principios del gobierno, Hume halló que "no había nada más sorprendente" que

> ver la facilidad con que una multitud es gobernada por unos pocos, y observar la sumisión implícita con que los seres humanos supeditan sus sentimientos y pasiones a los de sus gobernantes. Cuando nos preguntamos por qué medios se realiza este milagro descubrimos que, como la fuerza se halla siempre del lado de los gobernados, el único apoyo de que disponen los gobernantes es la opinión. Por tanto el gobierno se basa sólo en la opinión; y esta máxima se aplica tanto a los gobiernos más despóticos y militarizados como a los más libres y populares.

Una característica cuestionable de este análisis es la idea de que la fuerza se halla del lado de los gobernados. La realidad es más ominosa. Una buena parte de la historia de la humanidad respalda la tesis contraria, expuesta un siglo antes por los partidarios del gobierno del Parlamento contra el rey, pero en un sentido más crucial contra el pueblo: que "el poder de la espada es, y siempre ha sido, el fundamento de cualquier derecho a gobernar"[2]. No obstante, la paradoja de Hume es real. Hasta los gobiernos despóticos se suelen basar en cierto grado de consentimiento, y la renuncia a algunos derechos es el distintivo de sociedades más libres; un hecho que requiere ser analizado.

Los éxitos y tragedias de los movimientos populares de la última década ilustran la faceta más dura de esa verdad. En los países

satélites de la Unión Soviética, los dirigentes han gobernado por la fuerza y no por la opinión. Cuando esa fuerza se retiró, las frágiles tiranías no tardaron en venirse abajo, la mayoría de ellas con poco derramamiento de sangre. Estos notables éxitos marcan una acusada diferencia respecto a la norma histórica. En toda la historia moderna, unas fuerzas populares movidas por ideales democráticos radicales han procurado oponerse a los gobiernos autocráticos. A veces consiguieron ampliar el ámbito de la libertad y la justicia antes de que las obligaran a entrar en vereda. A menudo fueron simplemente aplastadas. En cambio, resulta difícil pensar en el caso diferente por el que un poder establecido se retira, sin más, ante un levantamiento popular. No es menos notable el comportamiento de la superpotencia imperante, que no sólo no puso impedimentos a esos sucesos, como lo había hecho con regularidad en el pasado, sino que hasta los estimuló mientras en su interior se producían cambios importantes.

La norma histórica se ilustra en el caso espectacularmente contrapuesto de Centroamérica, donde cualquier empeño popular por derrocar las tiranías brutales de la oligarquía y el ejército se topa con una fuerza asesina apoyada o directamente organizada por el soberano del hemisferio. Hace diez años, con la aparición de grupos de autoayuda, sindicatos, asociaciones campesinas y otras organizaciones populares que podrían haber abierto camino a la democracia y la reforma social, hubo signos esperanzadores de un final de los tiempos oscuros del terror y el sufrimiento. Esta perspectiva suscitó una dura respuesta por parte de Estados Unidos y sus regímenes clientelares, apoyada por Gran Bretaña y otros aliados occidentales, con matanzas, torturas y barbarie generalizada a una escala que recordaba las de Pol Pot. Esta violenta respuesta de Occidente a la amenaza planteada por la democracia dejó aquellas sociedades "bajo los efectos del terror y el pánico", "la intimidación colectiva y el miedo generalizado" y "la aceptación interiorizada del terror", en palabras de la iglesia salvadoreña, hasta bastante después de que se celebraran unas elecciones vergonzosas para satisfacer las conciencias y necesidades propagandísticas de los amos. Otros intentos anteriores realizados en Nicaragua para en-

cauzar los recursos hacia la mayoría pobre indujeron a Washington a iniciar una guerra económica e ideológica, una auténtica actividad terrorista, dirigida a castigar aquellas transgresiones reduciendo la vida a nada.

La opinión occidental considera un éxito esas consecuencias con tal de que ahuyenten el reto lanzado contra el poder y los privilegios y los objetivos se seleccionen de manera adecuada: matar curas no es inteligente, pero los dirigentes sindicales y los activistas de derechos humanos son un blanco legítimo, y también, por supuesto, los campesinos, los indios, los estudiantes y otras personas de reputación, en general, dudosa.

La pauta es siempre la misma. Las fuerzas de EE UU que ocuparon Panamá recibieron rápidamente órdenes de detener a activistas políticos y líderes sindicales, pues son "de algún modo mala gente", dijo el embajador norteamericano a los periodistas[3]. La "gente buena" que debía regresar al poder eran los banqueros, que a comienzos de la década de 1980 se habían dedicado encantados a blanquear el dinero de la droga. Entonces Noriega era "buena gente", pues se dedicaba al negocio de la droga, a asesinar y torturar y robar elecciones y, algo fundamental, a obedecer las órdenes de los norteamericanos. Todavía no había mostrado la peligrosa veta de independencia que le hizo pasar a la categoría de demonio. Con el paso de los años no ha cambiado nada, aparte de las tácticas, incluida la incapacidad de la opinión culta para darse cuenta de que dos y dos son cuatro.

Centroamérica, y no Europa del Este, representa la norma histórica. La observación de Hume requiere esta corrección. Una vez reconocido este dato, es cierto, además de importante, que el gobierno se basa en la opinión, que genera sumisión voluntaria.

En la actualidad, la concepción de Hume ha sido recuperada y desarrollada, pero con una innovación esencial: según la teoría, el control del pensamiento tiene mayor importancia para los gobiernos libres y populares que para los Estados despóticos y militares. La lógica es clara: un Estado despótico puede controlar a su enemigo interior utilizando la fuerza, pero cuando el Estado pierde esta arma se requieren otros recursos para impedir que las ma-

sas ignorantes se entrometan en los asuntos públicos, que no son cosa suya.

La cuestión es, en realidad, más general. La población debe ser reducida a la pasividad en la esfera pública, pero para que la sumisión se convierta en una característica fiable debe afianzarse asimismo en el terreno de la creencia. El público ha de ser un observador, no un participante, un consumidor tanto de ideología como de productos. Eduardo Galeano escribe que "la mayoría debe resignarse al consumo de fantasías, pues se venden a los pobres ilusiones de riqueza, a los oprimidos ilusiones de libertad, a los vencidos sueños de victoria y a los débiles sueños de poder"[4]. Ésta es la cuestión esencial.

Volveré a hablar de estos temas centrales de la moderna cultura política e intelectual. Pero, antes, echemos una ojeada a algunas de las "creencias naturales" que guían nuestra conducta y nuestro pensamiento. Una de esas creencias es aquel componente decisivo de la naturaleza humana esencial denominado por Bakunin "instinto de libertad". La paradoja de Hume sólo surge bajo ese supuesto. Lo que sorprendía tanto a Hume era la incapacidad para actuar en función de dicho instinto. Esa misma incapacidad indujo a Rousseau a expresar su clásica queja por el hecho de que las personas han nacido libres pero se hallan encadenadas en todas partes, seducidas por la ilusión de la sociedad civil creada por los ricos para garantizar su saqueo. Se ha intentado fundamentar el instinto de libertad en una teoría sólida de la naturaleza humana. Esos intentos no carecen de interés, pero es indudable que no llegan, ni de lejos, a resolver la cuestión. Al igual que otros principios de sentido común, esta creencia es un principio regulador que adoptamos o rechazamos por fe. La decisión que tomemos puede tener efectos trascendentales para nosotros y para los demás.

Quienes adoptan el principio de sentido común de que la libertad nos corresponde por derecho natural deberán estar de acuerdo con Bertrand Russell cuando dice que el anarquismo es "el ideal último al que debería aproximarse la sociedad". Las estructuras de jerarquía y dominio son fundamentalmente ilegítimas. Sólo se pueden defender por razones de necesidad contingente, argumen-

to que raramente resiste un análisis. Como observó Russell hace 70 años, "los antiguos vínculos de autoridad" poseen escasos méritos intrínsecos. Para que las personas renuncien a sus derechos se requieren razones, "y las razones aportadas son espurias y sólo convencen a quienes tienen intereses egoístas en dejarse convencer". "La situación de rebeldía", seguía Russell, "se da en las mujeres frente a los hombres, en las naciones oprimidas frente sus opresores y, sobre todo, en el trabajo frente al capital. Es una situación cargada de riesgos, según muestra toda la historia pasada, pero también de esperanza" [5].

Russell atribuyó en parte el origen del hábito de sumisión a las prácticas educativas coercitivas. Sus opiniones recuerdan a los pensadores de los siglos XVII y XVIII, quienes sostenían que la mente no debe llenarse con conocimientos "desde el exterior, como si fuera un recipiente", sino que "debe ser incitada y despertada": "El desarrollo del conocimiento se parece al de una fruta; aunque las causas externas puedan cooperar hasta cierto punto, lo que debe madurar los jugos hasta hacerles alcanzar su justa sazón es el vigor interno y el poder del árbol". Las ideas de la Ilustración sobre la libertad política e intelectual y sobre el trabajo alienado, que convierte al trabajador en un instrumento para fines ajenos a la satisfacción de las necesidades internas del ser humano —principio fundamental del pensamiento liberal, si bien olvidado debido a sus implicaciones revolucionarias—, se basan en concepciones similares. Estas ideas y valores conservan su fuerza y su pertinencia, pero, en cualquier caso, están muy lejos de hacerse realidad. En la medida en que esto es así, las revoluciones libertarias del siglo XVIII no se han cumplido, ni mucho menos, y representan un ideal para el futuro [6].

Hume planteó su paradoja tanto para sociedades despóticas como para otras más libres. El segundo caso es, con mucho, el más importante. A medida que una sociedad se vuelve más libre y variada, la tarea de inducirla a la sumisión se complica, y el problema de desentrañar los mecanismos del adoctrinamiento se hace más arduo. Pero, al margen de los intereses intelectuales, el caso de las sociedades libres posee mayor significación humana, pues en

esta cuestión nos estamos refiriendo a nosotros mismos y podemos actuar en función de lo aprendido. Precisamente por esa razón, la cultura dominante procurará dirigir siempre hacia afuera las preocupaciones humanas orientándolas hacia los abusos cometidos por los otros. A quienes revelen los crímenes de los enemigos oficiales les esperan fama, fortuna y respeto; pero aquellos que acometan la tarea inmensamente más importante de presentar un espejo en el que mirarnos habrán de esperar, en cualquier sociedad, un trato muy distinto. George Orwell es famoso por sus obras *Rebelión en la granja* y *1984*, que centran su atención en el enemigo oficial o, al menos, pueden interpretarse desde ese punto de vista. Si Orwell hubiera abordado la cuestión más interesante y significativa del control del pensamiento en sociedades relativamente libres y democráticas, no habría sido apreciado, y en vez de recibir elogios generalizados se habría enfrentado a un rechazo silencioso o al vilipendio. Nosotros, sin embargo, dirigiremos nuestra atención hacia cuestiones más importantes e inadmisibles.

Ciñéndonos a los gobiernos más libres y populares, ¿por qué los gobernados se someten cuando tienen la fuerza de su lado? En primer lugar deberemos examinar una cuestión previa: ¿hasta qué punto está la fuerza de parte de los gobernados? En este terreno hay que proceder con cierto cuidado. Las sociedades se consideran libres y democráticas en la medida en que el poder de coerción del Estado está limitado. Estados Unidos es un país poco corriente en este sentido: en él, los ciudadanos se hallan libres de la coerción del Estado más que en cualquier otra parte del mundo, al menos aquellos que sean relativamente privilegiados y del color correcto, es decir, una parte considerable de la población.

Pero la afirmación de que el Estado representa sólo un segmento de la red de poder es una simple perogrullada. El control de las inversiones, la producción, el comercio, las finanzas, las condiciones de trabajo y otros aspectos cruciales de la orientación social se halla en manos particulares, y lo mismo puede decirse de la expresión hablada y escrita, dominada en gran parte por las grandes empresas que venden un público a los anunciantes y reflejan, como es natural, los intereses de los propietarios y de su mercado.

Además, el poder privado impone unos límites estrechos a la acción del gobierno mediante mecanismos conocidos. También Estados Unidos es un caso poco corriente, en este aspecto, entre las democracias industriales. Se encuentra casi en el límite en lo que atañe a las salvaguardas que ofrece a la libertad frente a la coerción del Estado, y también en lo que respecta a la pobreza de su vida política. En esencia existe un solo partido político, el de los negocios, con dos facciones. Las coaliciones cambiantes de los inversores explican una gran parte de su historia política. Los sindicatos y otras organizaciones populares podrían aportar un medio para que la población en general desempeñara algún papel influyendo en programas y decisiones, pero son casi inexistentes. El sistema ideológico se halla constreñido por el estrecho consenso existente entre los privilegiados. Las mismas elecciones son en gran medida una fórmula ritual. En las elecciones al Congreso, casi todos los candidatos repiten cargo, lo cual es un reflejo de la vacuidad del sistema político y de las posibilidades que ofrece. La idea de que en las campañas presidenciales se ponen en juego asuntos trascendentes es poco más que un pretexto. Los comentaristas políticos cavilan sobre asuntos tales como si Reagan recordará sus fichas, si Mondale tiene un aire sombrío o si Dukakis puede esquivar el barro que le arrojan los estrategas en relaciones públicas del Partido Republicano. La mitad de la población no se toma siquiera la molestia de apretar los botones de las máquinas de votación, y quienes se la toman votan a menudo conscientemente en contra de sus intereses.

Estas tendencias se aceleraron durante los años de Reagan. La población se opuso abrumadoramente a las medidas adoptadas por su gobierno, y hasta sus propios votantes esperaron, en una proporción de 3 a 2, que no se aplicara su programa legislativo. En las elecciones de 1980, el 4% del electorado votó a favor de Reagan porque lo consideraban un "auténtico conservador". En 1984, el porcentaje cayó al 1%. Es lo que, en la retórica política norteamericana, se denomina "una victoria aplastante del conservadurismo". Además, la popularidad de Reagan no fue nunca especialmente elevada, en contra de lo que se pretende, y una gran parte de la población parecía comprender que el candidato era una creación de

los medios y sólo tenía una idea sumamente borrosa de lo que podía ser la política gubernamental[7]. Merece la pena señalar que este hecho se admite ahora de forma tácita; en el momento mismo en que ya no se necesitó al "gran comunicador" para leer las fichas escritas para él por los ricos, como había estado haciendo la mayor parte de su vida, desapareció en el olvido más completo. Tras ocho años de fingimiento sobre la "revolución" forjada por Reagan, nadie soñaría en preguntar a su abanderado por sus pensamientos sobre cualquier tema, pues se entendía, como siempre se había entendido, que no los tenía. Cuando Reagan fue invitado a Japón como estadista veterano, sus anfitriones se quedaron sorprendidos (y bastante molestos, dado lo sustancioso de los emolumentos) al descubrir que era incapaz de dar ruedas de prensa o hablar sobre ningún tema. Su desconcierto provocó cierto regocijo en la prensa norteamericana: los japoneses creían lo que habían leído sobre aquel notable personaje y no lograban comprender el funcionamiento de la misteriosa mente occidental.

El fraude perpetrado por los medios y la comunidad intelectual tiene interés para la paradoja de Hume sobre la sumisión y la autoridad. La democracia capitalista de Estado se caracteriza por cierta tensión respecto a la ubicación del poder: en principio, el pueblo es soberano, pero el poder efectivo reside en gran parte en manos privadas, lo cual tiene efectos de gran alcance en todo el orden social. Una manera de reducir las tensiones es alejar a la población de la escena, excepto en asuntos formales. El fenómeno Reagan ofreció un nuevo medio de lograr este objetivo fundamental de la democracia capitalista. Estados Unidos funcionó durante la década de 1980 sin un presidente de gobierno. Esto supuso un importante progreso en la relegación del pueblo. Es como si cada pocos años se celebraran elecciones para elegir a una reina que realizara ciertas tareas rituales: aparecer en acontecimientos ceremoniales, leer en voz alta los programas del gobierno, etc. Por su condición de democracia capitalista más desarrollada y compleja, Estados Unidos ha sido a menudo un país pionero en idear medios para controlar al enemigo interno, y la menor sugerencia será imitada, sin duda, en otros lugares, con el retraso habitual.

La concentración del poder efectivo limita la amenaza incluso cuando se plantean problemas en el sistema político. Esta situación se da raramente en Estados Unidos, debido a la subordinación del sistema ideológico y político a los intereses empresariales, pero en sociedades más democráticas del sur, donde las ideas y planteamientos enfrentados llegan a la palestra política, la situación es diferente. Como es bien sabido, las medidas gubernamentales que el poder privado considere inoportunas llevarán, una vez más, a la fuga de capitales, a la desinversión y al deterioro social hasta que se restablece la confianza del "mundo de los negocios" mediante el abandono de cualquier amenaza contra los privilegios; estas realidades de la vida ejercen una influencia decisiva sobre el sistema político (mientras se mantiene en reserva la fuerza militar, apoyada por el soberano del hemisferio, por si las cosas se fuesen de la mano). Expresando lo esencial de manera tosca diré que todo el mundo deberá sufrir, a menos que los ricos y los poderosos se sientan satisfechos, pues controlan las palancas fundamentales de la sociedad y determinan qué se producirá y consumirá, y qué migajas caerán hasta donde se hallan los súbditos. Por tanto, el principal objetivo de la gente sin hogar que vive en la calle es garantizar que los ricos lleven una vida feliz en sus mansiones. En una democracia capitalista bien organizada, donde la población en general se halla atomizada y relegada, este factor crucial, junto con el simple control de los recursos, limita gravemente la fuerza de que disponen los gobernados y reduce la paradoja de Hume.

Sin embargo, el problema subsiste. Hume tiene razón al recalcar que el control sobre el pensamiento es un factor primordial para reprimir las creencias naturales de sentido común y garantizar, por tanto, la sumisión al poder. Se supone que la población en general no lo entiende, pues si lo entendiera, se arruinarían los objetivos. Pero las élites son conscientes desde hace mucho tiempo de que, cuando la obediencia no se puede asegurar recurriendo a la porra, será necesario subvertir la democracia por otros medios. Resulta revelador ver cómo se han formulado estas preocupaciones a lo largo de los años.

Durante la Revolución inglesa del siglo XVII, ciertos grupos libertarios "representaron el primer gran estallido del pensamiento democrático de la historia", según afirma un historiador[8]. Esta expresión del instinto de libertad planteó al mismo tiempo el problema de cómo atajar su amenaza. La gente respetable consideraba escandalosas las ideas libertarias de los demócratas radicales, que apoyaban la educación universal, una sanidad garantizada y la democratización de la ley, que alguien definió como el zorro entre las gallinas: "Las despluma y se las come". Aquellos libertarios formularon una especie de "teología de la liberación" que, según observaba un crítico en tono siniestro, predicaba "a la gente una doctrina sediciosa" y se proponía "sublevar a la multitud canallesca [...] contra todas las personas de máxima calidad del reino, aunarla en asociaciones y agrupaciones [...] enfrentándola a todos los señores, a las clases acomodadas, los ministros, los abogados, y la gente rica y pacífica" (Clement Walker, historiador). La chusma no quería ser gobernada por el rey o el Parlamento, sino "por compatriotas como nosotros, que conocen nuestras necesidades". Sus panfletos explicaban, además: "Nunca habrá un mundo bueno mientras aristócratas y caballeros nos dicten leyes escogidas para atemorizarnos y que sólo sirven para oprimirnos, ignorando las heridas de la gente".

Estas ideas aterraban, como es natural, a las personas de máxima calidad, dispuestas a otorgar al pueblo sus derechos pero con racionalidad, y atendiendo al principio de que "cuando hablamos de pueblo no nos referimos al conjunto confuso y promiscuo de la gente". Entre los elementos especialmente alarmantes se hallaban los predicadores itinerantes y los artesanos que proclamaban la libertad y la democracia, los agitadores que soliviantaban a las masas canallescas y los impresores que publicaban panfletos en los cuales se cuestionaban la autoridad y sus misterios. "No puede haber una forma de gobierno que no tenga sus misterios", advertía un comentarista, y esos misterios deben "ocultarse" a la gente corriente. Aquel mismo observador seguía insistiendo, en palabras de las que se haría eco el Gran Inquisidor de Dostoyevski: "La ignorancia y la admiración que surge de ella son los padres de la devo-

ción y la obediencia civil". Los demócratas radicales habían "arrojado ante el vulgo (como perlas a los cerdos) todos los misterios y secretos del gobierno", continuaba, "y han hecho [...] que la gente se muestre tan curiosa y arrogante que nunca tendrá humildad suficiente como para someterse a una autoridad civil". Es peligroso, observaba otro comentarista, "que el pueblo conozca su propia fuerza". Tras la derrota de los demócratas, John Locke escribió que era necesario decir a "los jornaleros y tenderos, a las solteronas y las lecheras" qué debían creer; "la mayoría es incapaz de saber y, por tanto, debe creer"[9].

Estas ideas han hallado un amplio eco hasta hoy.

Locke, como John Milton y otros libertarios civiles de la época, tenía una idea muy limitada de la libertad de expresión, que excluía a aquellos que "en sus asambleas religiosas dicen cosas irreverentes o sediciosas del gobierno, los gobernantes o los asuntos de Estado". Se debería negar a la gente corriente incluso el derecho a debatir los fundamentos de las cuestiones públicas; la Constitución Fundamental de Carolina, redactada por Locke, estipulaba "la prohibición absoluta de todo tipo de comentarios e interpretaciones de cualquier parte de la presente Constitución o de las leyes comunes o escritas de Carolina". Al esbozar en 1694 los motivos para que el Parlamento pusiera fin a la censura, Locke no alegó ninguna defensa de la libertad de expresión o de pensamiento, sino sólo consideraciones de conveniencia y posibles daños a los intereses comerciales[10]. Una vez superada la amenaza de la democracia y derrotada la chusma libertaria, se permitió que la censura decayera en Inglaterra, ya que los "creadores de opinión [...] se censuraban a sí mismos. Nada que pueda asustar a los propietarios llega a la imprenta", observa Christopher Hill. En una democracia capitalista de Estado que funcione bien, como la de Estados Unidos, todo aquello que podría alarmar a los propietarios se mantiene fuera de la vista del público, a veces con un éxito asombroso.

La inquietud provocada por los demócratas radicales del siglo XVII no constituía una novedad. Ya en tiempos de Heródoto podemos leer cómo la gente que había luchado para conseguir la li-

bertad "quedaba sometida de nuevo a un gobierno autocrático" por las acciones de dirigentes hábiles y ambiciosos que "introdujeron por primera vez las ceremonias de la realeza", creando la leyenda de que el líder "era un ser de naturaleza distinta de las personas corrientes" y debía permanecer envuelto en misterio y dejar los secretos del gobierno, que no conciernen al vulgo, a quienes poseen el derecho a gestionarlos.

En la década de 1650, quienes apoyaban al Parlamento y al ejército en contra del pueblo demostraron fácilmente que no se podía encomendar a la chusma el manejo de sus propios asuntos. Así lo mostraba la persistencia de sus sentimientos monárquicos y su oposición a depositar sus intereses en manos de las clases altas y el ejército, que eran "realmente el pueblo", por más que la población, en su necedad, no estuviera de acuerdo con ello. Se describía a la masa popular como una "multitud atolondrada", "animales con forma de seres humanos". Lo adecuado era reprimirla, como debe hacerse "para proteger la vida de un lunático o una persona trastornada incluso en contra de su voluntad". Si la gente es tan "depravada y corrupta" como para "otorgar cargos de poder y confianza a hombres malvados e indignos, perderá sus facultades en ese terreno para dejarlas a las buenas personas, aunque sean pocas"[11]. Los buenos y pocos serán la alta burguesía, los empresarios, la vanguardia del Partido y el Comité Central, o los intelectuales considerados "expertos" porque formulan las opiniones compartidas por los poderosos (por citar una de las intuiciones de Henry Kissinger). Esas personas gestionan imperios empresariales, instituciones ideológicas y estructuras políticas, o se hallan a su servicio en diversos niveles. Su tarea consiste en mantener atolondrada a la multitud en un estado de sumisión implícita e impedir así la atroz perspectiva de la libertad y la autodeterminación.

Hace 500 años se concibieron ideas similares cuando los exploradores españoles emprendieron lo que Tzvetan Todorov denomina "el mayor genocidio cometido en la historia de la humanidad" tras haber "descubierto América". Los descubridores justificaron sus actos de terror y opresión basándose en que los nativos no eran "capaces de gobernarse a sí mismos, como les ocurre a los

locos o a las bestias y animales salvajes, pues vemos que su comida no es más gustosa y apenas mejor que la de las fieras" y que su estupidez es "mucho mayor que la de los niños y los locos de otros países". Por tanto, era legítimo intervenir "para ejercer derechos de salvaguarda", comenta Todorov resumiendo aquel pensamiento básico[12].

Cuando unos años más tarde los salvajes ingleses asumieron aquella tarea, adoptaron, como es natural, la misma actitud en su intento de amansar a unos lobos con aspecto de hombres, según describía George Washington a aquellos objetos que obstaculizaban el avance de la civilización y debían ser eliminados por su propio bien. Los colonos ingleses habían aplicado ya las mismas nociones, por ejemplo, a los "salvajes" celtas, cuando lord Cumberland, conocido como "el carnicero", asoló las tierras altas de Escocia antes de continuar con sus artes en América del Norte.

150 años más tarde, sus descendientes habían purgado el territorio de aquella plaga nativa, reduciendo el número de lunáticos de diez millones a unos 200.000 según cálculos recientes, y dirigieron su mirada hacia otros lugares para civilizar a las fieras salvajes de Filipinas. Los combatientes de la India, a quienes se asignó aquella tarea, consiguieron salvar las almas de cientos de miles de filipinos acelerando su subida al cielo. También ellos rescataban a "criaturas extraviadas" de su depravación "masacrando a los nativos al estilo inglés", según la expresión empleada por la prensa neoyorquina para describir su dolorosa responsabilidad, añadiendo que debíamos asumir "esa clase de turbia gloria que conllevan las matanzas generalizadas hasta que hayan aprendido a respetar nuestras armas", y pasar luego a "la labor más difícil de hacerles respetar nuestras intenciones"[13].

Ése fue en general el camino recorrido por la historia a medida que la plaga mortal de la civilización europea devastaba gran parte del mundo.

En el frente interior, el problema constante fue formulado lisa y llanamente por Marchamont Nedham, un pensador político del siglo XVII[14]. Las propuestas de los demócratas radicales, escribía, tendrían como consecuencia "situar en puestos de autoridad a per-

sonas ignorantes desprovistas de conocimientos y fortuna". Dada su libertad, "la multitud, arrogante en sus opiniones", elegiría "a lo más bajo del pueblo", que se dedicaría a "estrujar y mutilar las bolsas de los ricos" tomando "el camino más fácil hacia todo tipo de libertinaje, fechoría, y simple anarquía y confusión".

Dejando al margen las florituras retóricas, los sentimientos expresados son características comunes del discurso contemporáneo político e intelectual. En realidad, lo han sido cada vez más a medida que las luchas populares conseguían hacer realidad, con el paso de los siglos, las propuestas de los demócratas radicales, consecuencia que requirió medios de creciente complejidad para reducir su contenido sustancial y establecer nuevos mecanismos de sometimiento a la autoridad.

Estos problemas surgen con regularidad en períodos de agitación y revolución social. Tras la Revolución norteamericana hubo que enseñar por la fuerza a algunos granjeros rebeldes e independientes que los ideales expresados en los panfletos de 1776 no debían tomarse en serio. La gente corriente no iba a ser representada por compatriotas como ellos que conocieran sus necesidades, sino por miembros de la alta burguesía, comerciantes, abogados y otros que tenían poder personal o estaban al servicio de los poderosos. Según la doctrina imperante expresada por los Padres Fundadores, "el país debería ser gobernado por quienes son sus dueños", como dijo John Jay. El auge de las empresas en el siglo XIX y las estructuras legales ideadas para otorgarles el dominio sobre la vida pública y privada confirmaron de forma nueva y poderosa la victoria de los federalistas, que se habían opuesto a la democracia popular.

Las luchas revolucionarias enfrentaron bastante a menudo a los distintos aspirantes al poder, que, no obstante, se unían en su oposición a las tendencias demócratas radicales existentes entre la gente corriente. Poco después de adueñarse del poder del Estado en 1917, Lenin y Trotsky se dispusieron a desmontar los órganos de control popular, incluidos los consejos de fábrica y los sóviets, procediendo así a mantener a raya las tendencias socialistas e imponerse a ellas. Lenin, marxista ortodoxo, no creía que el socialismo

fuera una opción viable en aquel país retrasado y subdesarrollado; hasta sus últimos días consideró una "verdad elemental del marxismo que la victoria del socialismo requiere el esfuerzo aunado de los trabajadores de varios países avanzados", en especial de Alemania[15]. En el libro que siempre me ha parecido su mejor obra, Orwell describió un proceso similar en España, donde los fascistas, los comunistas y las democracias liberales se unieron para oponerse a la revolución libertaria que se extendió sobre gran parte del país, y no volvieron a disputarse los despojos hasta que las fuerzas radicales populares hubieron quedado eliminadas de forma segura. Hay muchos otros casos en los que una fuerza y una violencia considerables han influido a menudo de manera decisiva.

Esto es especialmente cierto en el caso del Tercer Mundo. Una de las preocupaciones persistentes de las élites occidentales es que las organizaciones populares puedan sentar las bases de una democracia y una reforma social razonables, planteando una amenaza a las prerrogativas de los privilegiados. Por tanto, quienes intentan "sublevar a la multitud canallesca" y "aunarla en asociaciones y agrupaciones", contra "las personas de máxima calidad", deben ser reprimidos o eliminados. No es de extrañar que el arzobispo Romero tuviera que ser asesinado poco después de haber suplicado al presidente Carter que retirara su apoyo a la junta militar, que iba a utilizarlo para "agudizar la represión desatada contra las organizaciones populares que luchaban para defender sus derechos más fundamentales"; o que los medios de comunicación y la opinión intelectual de Occidente ignoraran la atrocidad y ocultaran la complicidad de las fuerzas armadas y el gobierno civil impuesto por EE UU como tapadera para la realización de aquella necesaria labor descrita por el arzobispo.

Pero todavía era peor que, según la terminología empleada por los dirigentes del gobierno de EE UU, la "podredumbre llegara a propagarse", en cuyo caso se podría producir un efecto que permitiese a la gente observar situaciones independientes y de éxito bajo la forma de un interés por los males padecidos por el pueblo. Documentos internos sobre planes gubernamentales y hasta la propia información pública ponen de manifiesto que entre las preo-

cupaciones que impulsaban a los planificadores de EE UU se hallaba el temor a la propagación del "virus" de la democracia y la reforma social y la "infección" de otras regiones. Ejemplos de ello son la primera gran operación emprendida en Grecia contra la insurgencia a finales de la década de 1940, tras la Segunda Guerra Mundial, las actividades para desacreditar el movimiento obrero en Europa por las mismas fechas, la invasión de EE UU en Vietnam del Sur, el derrocamiento de los gobiernos democráticos de Guatemala y Chile, los ataques contra Nicaragua y los movimientos populares de otros países centroamericanos, y muchos casos más.

Algunos estadistas europeos habían expresado en su momento temores similares respecto a la Revolución norteamericana. Metternich advirtió que podía "dar nueva fuerza a los apóstoles de la sedición"; y uno de los diplomáticos del zar explicó que podría diseminar "el contagio y la invasión de principios nocivos", como las "perniciosas doctrinas del republicanismo y el autogobierno popular". Un siglo más tarde, los personajes del reparto invirtieron sus papeles. Robert Lansing, ministro de Asuntos Exteriores de Woodrow Wilson, advirtió que, si se propagaba la enfermedad del bolchevismo, permitiría que "las masas ignorantes e incapaces de la humanidad dominaran la Tierra"; los bolcheviques, continuaba, atraían a "los ignorantes y deficientes mentales, a quienes se insta a convertirse en señores en función de su número [...], lo cual constituye un auténtico peligro, visto el proceso de agitación social que afecta al mundo entero". La terrible amenaza es, como siempre, la democracia. Cuando los consejos de soldados y obreros hicieron una breve aparición en Alemania, Woodrow Wilson temió que inspiraran ideas peligrosas a "los [soldados] negros norteamericanos que regresaban del extranjero". Para entonces, según había oído Wilson, las lavanderas negras pedían aumentos salariales diciendo: "El dinero es tan mío como tuyo". Si no se exterminaba el virus bolchevique, los hombres de negocios tendrían que amoldarse, según sus temores, a tener obreros en sus consejos de administración, entre otros desastres.

Pensando en consecuencias tan atroces, la invasión de la Unión Soviética por Occidente se justificaba por razones defensivas con

el fin de hacer frente a los "desafíos de la Revolución [...] para la simple supervivencia del orden capitalista", según dijo con aprobación un apreciadísimo historiador contemporáneo de la diplomacia. También era necesario defender el orden civilizado frente al enemigo popular interior. Lansing, ministro de Asuntos Exteriores, explicaba que debía utilizarse la fuerza para impedir que "los dirigentes del bolchevismo y la anarquía" procedieran "a organizarse y predicar contra el gobierno de EE UU". La represión lanzada por el gobierno de Wilson debilitó eficazmente la política democrática, los sindicatos, la libertad de prensa y el pensamiento independiente en interés del poder empresarial y las autoridades del Estado que lo representaban, todo ello para defenderse de la chusma ignorante. La historia se repitió en gran parte tras la Segunda Guerra Mundial bajo el pretexto, una vez más, de una amenaza soviética, pero, en realidad, para restablecer la sumisión a los gobernantes[16].

Cuando la vida política y el pensamiento independiente se recuperaron en la década de 1960, el problema volvió a plantearse y la reacción fue la misma. La Comisión Trilateral, que reunía a las élites liberales de Europa, Japón y EE UU, advirtió sobre una inminente "crisis de democracia" debido a que el "exceso de democracia" constituía una amenaza para el imperio sin trabas de las élites privilegiadas (eso que se denomina "democracia" en la teología política). El problema era el habitual: la chusma intentaba organizar sus propios asuntos, controlar sus comunidades e introducirse en la palestra política para hacer valer sus demandas. La gente, animada por las luchas entabladas en otros lugares por las masas ignorantes para conseguir libertad e independencia, organizaba campañas con jóvenes, minorías étnicas, mujeres, activistas sociales y otras personas. La Comisión concluía que se requería mayor "moderación en la democracia", un regreso a los buenos tiempos del pasado, cuando "Truman había podido gobernar el país con la cooperación de un número relativamente reducido de abogados y banqueros de Wall Street", según comentaba el ponente norteamericano con algo más que un toque de nostalgia.

En otro punto del terreno político, el desprecio de los conservadores hacia la democracia aparece formulado escuetamente por sir Lewis Namier, quien escribe que "en el pensamiento y los actos de las masas no hay voluntad libre, como tampoco la hay en las revoluciones de los planetas, en las migraciones de las aves y en los tropeles de lemmings que se arrojan al mar". Si se permite a las masas participar significativamente en la toma de decisiones, sólo se producirán desastres. Irving Kristol, destacado intelectual neoconservador, añade que "tanto las naciones como las personas insignificantes pueden sufrir rápidamente delirios de grandeza". Kristol continúa diciendo que esos delirios pueden expulsarse de sus minúsculas mentes por la fuerza: "En realidad, los tiempos de la 'diplomacia de las cañoneras' no han pasado [...]. Las cañoneras son tan necesarias para el orden internacional como los vehículos de la policía para el orden interno"[17].

Estas ideas nos llevan a la época del gobierno de Reagan, que creó un departamento de propaganda estatal que fue con mucho el mayor de la historia de Estados Unidos, para satisfacción de los defensores de un Estado poderoso e intervencionista —los llamados "conservadores", según una de las actuales perversiones orwellianas del discurso político—. La Office of Public Diplomacy (Oficina de Diplomacia Pública), según fue bautizada, se dedicaba en gran parte a reclutar apoyos para los Estados terroristas partidarios de EE UU en América Central y a "śatanizar a los sandinistas", en expresión de un alto funcionario del gobierno. Cuando el programa quedó al descubierto, otro alto funcionario lo describió como el tipo de operación emprendida en "territorio enemigo", una frase oportuna que expresaba las actitudes normales de la élite hacia el pueblo: un enemigo al que había que someter.

En este caso, el enemigo no fue sometido del todo. En contra de lo afirmado por un sector notable de la propaganda, los movimientos populares han profundizado sus raíces, se han expandido hacia nuevos sectores de la población desde la década de 1960 y han logrado forzar al Estado a ocultarse y ejercer un terror clandestino en sustitución de las formas de violencia más patentes, co-

mo las que pudo practicar John F. Kennedy antes de que la población saliera de su letargo.

Mientras las élites sopesaban la amenaza creciente de la democracia en la propia nación en la época posterior a Vietnam, tuvieron que enfrentarse igualmente a la difusión de la podredumbre y los cánceres que afectaban a otros países. Los mecanismos del control mental dentro del país y las auténticas razones para la subversión y el terrorismo de Estado en el extranjero salen a relucir con gran claridad en uno de los logros más espectaculares de las operaciones de propaganda del gobierno de Reagan (que, dicho sea de paso, fue rigurosamente ilegal, según determinó el Congreso sin mayores consecuencias). Como en una especie de reflejo, el sistema propagandístico urdió la acusación de que el enemigo del momento, en este caso Nicaragua, planeaba conquistar el hemisferio. Y llegó incluso a aportar la auténtica prueba: los malvados comunistas habían declarado abiertamente la "revolución sin fronteras". Esta acusación —que no produjo ningún ridículo entre las disciplinadas clases cultas— se basaba en un discurso pronunciado por el dirigente sandinista Tomás Borge en el que explicaba que Nicaragua no podía "exportar su revolución", sino sólo "su ejemplo", y que "la gente de esos países [...] debía hacer su propia revolución"; en este sentido, dijo, la revolución nicaragüense "iba más allá de las fronteras nacionales". La patraña no tardó en ser puesta en evidencia, y hasta se comentó incidentalmente en la prensa. Pero era demasiado útil para abandonarla y fue aceptada con entusiasmo por el Congreso, los medios de comunicación y los comentaristas políticos. La frase se utilizó como título de un importante documento propagandístico del departamento de Estado —el ministerio de Asuntos Exteriores de EE UU— y fue brillantemente explotada por los redactores de los discursos de Reagan para empujar en tropel al Congreso a proporcionar 100 millones de dólares de ayuda a la contra como respuesta a la sentencia del Tribunal de La Haya, que invitó a Estados Unidos a poner fin a su "uso ilegítimo de la fuerza" y al embargo ilegal que había impuesto a Nicaragua.

El punto esencial es que detrás de la patraña hay una intuición válida, lo cual explica su amplia aceptación por parte de las clases

cultas. Los primeros éxitos sandinistas en la implantación de reformas sociales y de una producción al servicio de las necesidades internas hicieron saltar las alarmas en Washington y Nueva York. Aquellos éxitos suscitaron los mismos temores que habían inquietado a Metternich y al zar, a las personas de máxima calidad desde el siglo XVII, a todos cuantos esperaban imponer su dominio mediante el derecho: que la podredumbre se propagara, que el virus afectara a otros, y que los cimientos del privilegio se vinieran abajo.

A pesar de todos los esfuerzos para reprimirla, la chusma siguió luchando por sus derechos, y algunos ideales libertarios se han plasmado en parte o se han convertido en moneda corriente con el paso del tiempo. Muchas de las ideas escandalosas de los demócratas radicales del siglo XVII, por ejemplo, parecen hoy sumamente inocuas, aunque otras apreciaciones de los primeros momentos siguen aún lejos de nuestro alcance actual moral e intelectual.

La lucha por la libertad de expresión es un ejemplo interesante, además de crucial, pues ocupa un lugar central entre todo un cúmulo de libertades y derechos[18]. La cuestión fundamental es saber cuándo puede actuar el Estado para prohibir ciertos contenidos informativos, si es que puede hacerlo. Un elemento decisivo es la noción de libelo sedicioso —la idea de que el Estado puede ser atacado delictivamente por medio de la palabra—, "distintivo de las sociedades cerradas en todo el mundo", observa Harry Kalven, historiador del derecho. Una sociedad que tolera el concepto de libelo sedicioso no es libre, al margen de cuáles sean sus otras características. En Inglaterra se castraba, se abría en canal, se descuartizaba y se decapitaba a la gente por ese delito a finales del siglo XVII. En el siglo XVIII fue opinión común que la autoridad establecida sólo podía mantenerse si se silenciaba el debate subversivo y se impedía por la fuerza "cualquier amenaza, real o imaginaria, contra la buena reputación del gobierno (Leonard Levy). "Los particulares no son jueces de sus superiores [...] [pues] ello arruinaría cualquier gobierno", escribía el director de un periódico. La verdad no constituía una defensa: las acusaciones verdaderas son más delictivas que las falsas, pues tienden a desacreditar a

la autoridad todavía más que éstas. Por cierto, en nuestra época, más libertaria, el trato dado a la opinión disidente sigue un modelo similar. Las inculpaciones falsas y ridículas no constituyen problema alguno; la sociedad debe protegerse de las personas desaprensivas que revelan verdades no deseadas.

La doctrina del libelo sedicioso fue mantenida también en las colonias norteamericanas. Es tristemente conocida la intolerancia con la discrepancia durante el período revolucionario. Thomas Jefferson, el principal libertario norteamericano, estuvo de acuerdo en considerar apropiado castigar a quienes eran "traidores de pensamiento, aunque no lo fueran de obra", y autorizó el encarcelamiento de los sospechosos políticos. Él y otros Fundadores aceptaron considerar delictivas las "palabras traicioneras o irrespetuosas" contra la autoridad del Estado nacional o cualquiera de sus Estados integrantes. "Durante la Revolución", observa el historiador Leonard Levy, "Jefferson, al igual que Washington, los Adams y Paine, creía que no eran tolerables las diferencias graves de opinión política sobre la cuestión de la independencia y que no existía una alternativa aceptable a una sumisión total a la causa patriótica. La libertad para elogiarla era ilimitada en todas partes, pero no había libertad alguna para criticarla". Al comienzo de la Revolución, el Congreso Continental instó a los Estados a promulgar leyes para impedir que la gente fuera "engañada y arrastrada a mantener una opinión errónea". Los jeffersonianos no formularon un conjunto de ideas más libertarias, dirigidas a su propia protección —aunque, por supuesto, invirtieron el proceso una vez llegados al poder—, hasta que ellos mismos se vieron sujetos a medidas represivas a finales de la década de 1790[19].

La libertad de expresión no dispuso de una mínima base en que apoyarse hasta la Primera Guerra Mundial, y la ley de libelo sedicioso no fue revocada por el Tribunal Supremo hasta 1964. En 1969, el Tribunal protegió por fin la libertad de expresión, excepto en casos de "incitación a acciones ilegales inminentes". Dos siglos después de la Revolución, el Tribunal aceptó por fin la postura defendida en 1776 por Jeremy Bentham, quien sostuvo que un gobierno libre debe permitir que los "descontentos expongan sus

sentimientos, acuerden sus planes y practiquen todo tipo de oposición, excepto la sublevación de hecho, sin que el poder ejecutivo pueda sentirse legalmente justificado para molestarles"[20]. La decisión del Tribunal Supremo de 1969 formuló una norma libertaria que, según creo, es única en el mundo. En Canadá, por ejemplo, la gente es encarcelada todavía por promulgar "noticias falsas", acto reconocido como delito en 1275 para proteger el rey.

En Europa, la situación es aún más primitiva. Inglaterra sólo ofrece una protección limitada a la libertad de expresión y tolera, incluso, una vergüenza como la ley contra la blasfemia. La reacción ante el asunto de Salman Rushdie, sobre todo en el caso de quienes absurdamente se califican a sí mismos de "conservadores", fue especialmente notable[21]. Muchos estarán, sin duda, de acuerdo con Conor Cruise O'Brian, quien siendo ministro de Correos y Telégrafos de Irlanda corrigió la Ley del Consejo de Radiodifusión para permitir a éste negarse a emitir cualquier cosa que "tendiera a desacreditar la autoridad del Estado" a juicio del ministro[22].

Deberíamos recordar asimismo que, en Estados Unidos, el derecho a la libertad de expresión sólo quedó fijado en la Primera Enmienda a la Constitución gracias a los abnegados esfuerzos realizados durante largo tiempo por el movimiento obrero, los movimientos de la década de 1960 a favor de los derechos civiles y en contra de la guerra, y otras fuerzas populares. James Madison señalaba que una "barrera de pergamino" no será nunca suficiente para impedir la tiranía. Los derechos no se crean con palabras sino que se consiguen y mantienen luchando.

También vale la pena recordar que las victorias obtenidas a favor de la libertad de expresión suelen alcanzarse en defensa de las opiniones más depravadas y horrendas. La decisión tomada por el Tribunal Supremo en 1969 tenía como objetivo impedir el procesamiento del Ku Klux Klan tras una reunión de encapuchados que, con armas y cruces ardientes, pedían "enterrar a los negros" y "devolver a los judíos a Israel". Las posiciones respecto a la libertad de expresión son fundamentalmente dos: o bien se la defiende vigorosamente en favor de opiniones que uno detesta, o

bien se la rechaza y se prefieren normas de tipo estalinista o fascista. Es una desgracia que siga siendo necesario recalcar estas sencillas verdades[23].

Los temores expresados por las personas de máxima calidad en el siglo XVII se han convertido en uno de los temas importantes del discurso intelectual, la práctica empresarial y las ciencias sociales universitarias. Esos temores fueron expresados con claridad por el influyente moralista y asesor para asuntos exteriores Reinhold Niebuhr, reverenciado por George Kennan, los intelectuales kennedianos y muchos otros. Niebuhr escribió que "la racionalidad pertenece a los observadores desapasionados", mientras que las personas corrientes no atienden a la razón sino a la fe. Los observadores desapasionados, explicaba, deben reconocer "la estupidez del hombre medio" y aportar "ilusiones necesarias" e "hipersimplificaciones emocionalmente poderosas" que mantendrán en la dirección correcta a los simplones ingenuos. Como en 1650, sigue siendo necesario proteger de sus propios juicios "depravados y corruptos" "a los lunáticos o trastornados", a la chusma ignorante, de la misma manera que no se permite a un niño cruzar la calle sin que nadie lo vigile.

Según las ideas imperantes, aunque unas pocas empresas controlen el sistema de información, no se violará la democracia: en realidad, la esencia de la democracia consiste precisamente en eso. Edward Bernays, una destacada personalidad de la industria de las relaciones públicas, explicaba en los *Annals of the American Academy of Political and Social Science* que la "esencia misma del proceso democrático" es "la libertad para convencer y sugerir", lo que él denomina "fraguar el consenso". Si da la casualidad de que la libertad de persuadir se halla concentrada en unas pocas manos, deberemos reconocer que ésa es la naturaleza de la sociedad libre. La industria de las relaciones públicas ha dedicado enormes recursos desde el comienzo del siglo XX a "educar al pueblo norteamericano sobre las realidades económicas de la vida" con el fin de garantizar un clima favorable a los negocios. Su tarea consiste en controlar la "mente del público", que constituye el "único peligro grave al que se enfrenta la empresa", observaba hace ocho años un eje-

cutivo de la ATT. Y hoy, el *Wall Street Journal* describe con entusiasmo los "esfuerzos concertados" del mundo empresarial norteamericano para "cambiar las actitudes y valores de los trabajadores" a gran escala con "talleres *New Age*" y otros mecanismos contemporáneos de adoctrinamiento y atontamiento ideados para transformar la "apatía de los trabajadores en lealtad a la empresa"[24]. Los agentes del reverendo Moon y los cristianos evangélicos emplean estratagemas similares para impedir la amenaza de las organizaciones campesinas y desacreditar —con la ayuda del Vaticano, por desgracia— a una iglesia que sirve a los pobres en América Latina. Los departamentos de espionaje de EE UU y sus clientes y las organizaciones de la ultraderecha, estrechamente vinculadas a ellos, subvencionan ampliamente esas actividades.

Bernays expuso el meollo del asunto en un manual de relaciones públicas aparecido en 1928: "La manipulación deliberada e inteligente de los hábitos organizados y las opiniones de las masas es un factor importante en la sociedad democrática [...]. Las minorías inteligentes necesitan utilizar la propaganda de forma continua y sistemática". Dado su enorme y decisivo poder, el estamento empresarial de Estados Unidos, formado por personas conscientes de su rango y pertenecientes a las clases altas, ha sido capaz de poner en práctica esas lecciones. Así, Thomas McCann, jefe de relaciones públicas de la United Fruit Company, cita la defensa de la propaganda formulada por Bernays, quien prestó a dicha empresa un servicio destacado al preparar el terreno para el derrocamiento de la democracia en Guatemala en 1954, un importante triunfo de la publicidad empresarial, con la conformidad voluntaria de los medios de comunicación[25].

Las minorías inteligentes han comprendido que su función es ésa. Walter Lippman, decano de los periodistas de EE UU, habló de una "revolución" en "la práctica de la democracia" en el sentido de que la "fabricación del consenso" se había convertido en "un arte con identidad propia y un órgano habitual del gobierno popular". Cuando "los intereses comunes se sustraen por completo a la opinión pública y pueden ser manejados únicamente por una clase especializada, cuyas preocupaciones personales trascienden lo

local" —por las "personas de la máxima calidad", capaces de encargarse de la gestión social y económica—, nos hallamos ante un fenómeno natural.

Como estas doctrinas sociológicas y psicológicas han quedado fijadas mediante dictamen autorizado, la consecuencia es que existen dos tipos de función política que deben distinguirse con claridad, según explica Lippman. En primer lugar, la función asignada a la clase especializada, los que están "en el ajo", las "personas responsables", con acceso a la información y la comprensión de los asuntos. En una situación ideal, esas personas deberían haber sido educadas de manera especial para ejercer oficios públicos y dominar los criterios para resolver los problemas de la sociedad; "en la medida en que esos criterios pueden definirse con exactitud y objetividad, la decisión política", que constituye su ámbito de aplicación, "se pone realmente en relación con los intereses de la gente". Los "hombres públicos" deben, además, "dirigir las opiniones" y responsabilizarse de "la formación de una opinión pública sólida". Se asume tácitamente que la clase profesional sirve al interés público: el denominado "interés nacional" en las redes mitológicas y mistificadoras tejidas por las ciencias sociales académicas.

La segunda función es "la tarea del pueblo", que debería ser muy limitada. Según observa Lippman, no compete al pueblo "juzgar los méritos intrínsecos" de un asunto u ofrecer análisis o soluciones, sino únicamente, y de vez en cuando, poner "su fuerza a disposición" de tal o cual grupo de "personas responsables" pertenecientes a la clase profesional. El pueblo "no razona, no investiga, no inventa, no persuade, no negocia ni resuelve". Más bien, "actúa únicamente alineándose como partidario de alguien que se halla en condiciones de actuar de forma ejecutiva" tras haber reflexionado con sensatez y desinterés sobre el asunto en cuestión. "Hay que poner al pueblo en su lugar" para que nos "sea posible vivir libres de los atropellos y el clamor de un rebaño desconcertado". El rebaño "tiene su función": ser "espectador interesado de la acción" sin intervenir en ella, pues la acción constituye el deber de las "personas responsables"[26].

Estas ideas, consideradas como una "filosofía política" progresista "para una democracia liberal", guardan un parecido inconfundible con las idea leninistas del partido de vanguardia que conduce hacia una vida mejor a las masas idiotizadas, incapaces de concebirla o crearla por sí mismas. En realidad, el paso de una postura a otra, del entusiasmo leninista al "enaltecimiento de Estados Unidos", ha demostrado ser muy fácil con el curso de los años. Esto no tiene nada de extraño, pues ambas doctrinas son similares en su raíz, y la diferencia reside ante todo en una valoración de las perspectivas para hacerse con el poder: por la explotación de la lucha popular de las masas, o por el servicio a los intereses de los actuales señores.

Tras las propuestas de Lippman y otros se oculta, de forma bastante visible, una hipótesis tácita: a la clase de los especialistas se le ofrece la oportunidad de gestionar los asuntos públicos en virtud de su sometimiento a quienes poseen el poder real —en nuestras sociedades, los intereses empresariales dominantes—, dato fundamental que, como no es de extrañar, se ignora en los elogios que los elegidos se dedican a sí mismos.

El pensamiento de Lippman sobre estos asuntos data de una época cuyos inicios se sitúan poco después de la Primera Guerra Mundial, cuando los miembros de la comunidad intelectual liberal se sintieron muy impresionados por su éxito al servir como "intérpretes leales y útiles de lo que parecía ser una de las máximas iniciativas emprendidas hasta entonces por un presidente norteamericano" (*New Republic*). Aquella iniciativa fue la interpretación que hizo Woodrow Wilson de su mandato electoral para una "paz sin victoria" como la ocasión de lograr la victoria sin paz con la ayuda de los intelectuales liberales, que luego se elogiaron a sí mismos por haber "impuesto su voluntad a una mayoría reticente o indiferente" sirviéndose de las patrañas propagandísticas acerca de las atrocidades de los "hunos" y otras estratagemas similares. A menudo actuaban, sin percatarse de ello, como instrumentos del ministerio británico de Información, que definió secretamente su tarea como la labor de "dirigir el pensamiento de la mayor parte del mundo"[27].

Quince años después, el influyente politólogo Harold Lasswell explicaba en la *Encyclopaedia of the Social Sciences* que no debíamos sucumbir a "dogmatismos democráticos como el de que los seres humanos son los mejores jueces de sus propios intereses", pues no es así. Los mejores jueces son las élites, a las que se deben garantizar, por tanto, los medios para imponer su voluntad en vistas al bien común. Cuando las disposiciones sociales les niegan la fuerza requerida para imponer obediencia, es necesario recurrir, debido a la "ignorancia y superstición [de] [...] las masas", a "una técnica de control completamente nueva consistente sobre todo en la propaganda". Otros han formulado ideas similares y las han puesto en práctica en las instituciones de carácter ideológico: los colegios, las universidades, los medios populares, la prensa elitista, etc.

Este tipo de doctrinas es completamente natural en cualquier sociedad en la que el poder se halla muy concentrado pero donde existen mecanismos que permiten a la gente corriente desempeñar, en teoría, algún cometido en la organización de sus propios asuntos; amenaza que debe atajarse explícitamente.

El país donde se utilizan las técnicas más refinadas para la fabricación de consenso es Estados Unidos, una sociedad gobernada por la empresa, más avanzada que sus aliados, y que es en muchos sentidos más libre que otras, por lo que sus masas ignorantes y estúpidas son, potencialmente, más peligrosas. Pero esa misma preocupación sigue siendo normal en Europa, como también lo fue en el pasado. En agosto de 1943, el primer ministro de Sudáfrica, Jan Christian Smuts, advirtió a su amigo Winston Churchill de que, "si se daba rienda suelta a la política entre esas poblaciones, podría desencadenarse una oleada de desorden y un comunismo generalizado en todas esas partes de Europa". La idea de Churchill era que "el gobierno del mundo" debía estar en manos de "personas ricas que vivieran tranquilas en sus casas" y no tuvieran "ningún motivo para buscar nada más"; de ese modo mantendrían la paz, excluyendo a los "hambrientos" y los "ambiciosos". La vida nacional debía regirse por idénticos preceptos. Smuts se refería en concreto al sur de Europa, aunque sus preocupaciones eran

mucho más amplias. Como las élites conservadoras habían quedado desacreditadas por su asociación con el fascismo, y como flotaban en el aire ideas democráticas radicales, era necesario buscar un programa de alcance mundial para aplastar la resistencia antifascista y su base popular, restablecer el orden tradicional y garantizar que en aquellos pueblos no se diese rienda suelta a la política; esta campaña, emprendida desde Corea hasta Europa occidental, debería constituir el tema del primer capítulo de cualquier obra seria sobre la historia posterior a la Segunda Guerra Mundial[28].

Hoy surgen los mismos problemas. En Europa se hallan agravados por el hecho de que, a diferencia de la Unión Soviética, su modelo de capitalismo de Estado no ha eliminado aún del todo los sindicatos ni ha restringido la política a las facciones del partido empresarial, por lo que todavía subsisten algunos obstáculos para el imperio de las personas de máxima calidad. La persistencia de estas preocupaciones ayuda a explicar la ambivalencia de las élites europeas ante una posible distensión, que traería consigo la pérdida de una técnica de control social mediante el miedo al gran enemigo.

El problema básico, reconocido en todas partes, es que, conforme el Estado pierde la capacidad de controlar a la población por la fuerza, algunos sectores privilegiados hallan otros métodos para garantizar la marginación y el alejamiento de la población de la palestra pública. Las naciones insignificantes deben ser sometidas a las mismas prácticas que las personas insignificantes. El dilema fue explicado por Robert Pastor, especialista para América Latina en el gobierno de Carter, situado en el extremo liberal y menos agresivo del espectro político. Al defender la política practicada durante muchos años por EE UU, Pastor escribe que "Estados Unidos no deseaba controlar Nicaragua u otras naciones de la región, pero tampoco permitir que los acontecimientos quedaran fuera de control. Su deseo era que Nicaragua actuase con independencia, *excepto* en el caso de que al actuar así afectara desfavorablemente a los intereses de EE UU"[29]. En resumen, Nicaragua y otros países debían ser libres —libres para hacer lo que nosotros queramos— y elegir su rumbo con independencia, mientras esa elección se amol-

dase a nuestros intereses. Si utilizan imprudentemente la libertad que les concedemos, estaremos autorizados, como es natural, a responder en defensa propia. Las ideas expresadas son el equivalente de la noción liberal de democracia que impera en nuestro país como forma de control de la población. En el otro extremo del espectro encontramos a los "conservadores", con su preferencia para recurrir rápidamente a los métodos de Kristol: las cañoneras y los coches de la policía.

Un sistema de adoctrinamiento que funcione como es debido debe cumplir diversas tareas, algunas bastante delicadas. Uno de sus objetivos son las masas estúpidas e ignorantes. Deberán ser mantenidas en ese estado, distraídas con simplificaciones groseras y de gran fuerza emocional, marginadas y aisladas. En una situación ideal, cada persona debería hallarse sola frente a la pantalla de su televisión, viendo deportes, telenovelas o comedias, privada de estructuras organizativas que permitan a los individuos carentes de recursos descubrir cuáles son sus pensamientos y creencias en interacción con otras personas, formular sus propias preocupaciones y planes y actuar para hacerlos realidad. Llegada esa situación, se les puede permitir ratificar las decisiones tomadas por quienes son mejores que ellos en elecciones celebradas periódicamente, y hasta animarles a hacerlo. La "multitud canallesca" es el blanco apropiado de los medios de comunicación y de un sistema de educación pública encaminado a generar obediencia y formación en las destrezas requeridas, incluida la de repetir lemas patrióticos en ocasiones oportunas.

El problema del adoctrinamiento es un tanto distinto para aquellos de quienes se espera que participen en la toma de decisiones serias y en el ejercicio del control: los gestores de las empresas, del Estado y de la cultura, y los sectores culturizados en general. Estas personas deben interiorizar los valores del sistema y compartir las ilusiones necesarias que permitan su funcionamiento en interés de quienes concentran en sus manos el poder y los privilegios. Pero también han de tener cierta comprensión de las realidades del mundo, pues de lo contrario no serán capaces de realizar sus tareas con eficacia. Los medios elitistas y los sistemas educativos deben en-

contrar la forma de resolver esos dilemas, lo cual constituye una labor nada fácil. Es interesante ver en detalle cómo se lleva a cabo dicha labor, pero se trata de algo que cae fuera de los límites de estas observaciones.

Me gustaría concluir haciendo hincapié de nuevo en un punto esencial. El instinto de libertad puede estar embotado, y a menudo lo está, pero todavía no ha muerto. Sorprenden a menudo el valor y la dedicación de personas que luchan por la libertad y su disposición a enfrentarse al terror y la violencia a ultranza del Estado. Al cabo de muchos años se ha producido un lento aumento de la conciencia y se han logrado objetivos que en épocas anteriores se consideraban utópicos o apenas se tenían en cuenta. Los optimistas inveterados pueden señalar esos logros y expresar su esperanza de que, con una nueva década, y pronto con un nuevo siglo, la humanidad será capaz de superar algunas de sus nefastas dolencias sociales; otros extraerán quizá una lección distinta de la historia reciente. Resulta difícil encontrar motivos racionales para afirmar una perspectiva o la otra. Como ocurre con muchas de las creencias naturales que guían nuestras vidas, lo mejor que podemos hacer es optar por una especie de apuesta pascaliana: si negamos el instinto de libertad, sólo demostraremos que los seres humanos constituyen una mutación letal, un callejón sin salida del proceso evolutivo; pero si lo cultivamos y es real, podremos hallar medios para resolver atroces tragedias y problemas humanos de una escala imponente.

Sección de debate.
Comentarios de apertura: sentido común y libertad

Me siento desgarrado entre dos impulsos contradictorios. Cierto sentido del deber me lleva a querer hablar del tema que se me ha pedido que aborde. Pero también sintonizo bastante con algunos sentimientos expresados en la sesión plenaria por muchas personas que consideran que, mientras no se refieran directamente a pro-

blemas concretos y sustanciales de la vida cotidiana —como el de qué deberíamos hacer respecto a circunstancias específicas de injusticia y opresión—, los análisis generales y abstractos sobre asuntos de importancia humana profunda (como los de la autodeterminación y el poder) tienen algo de insatisfactorio.

Si optamos por la segunda vía, tendremos que hacerlo en serio. Por mayor que sea la perspicacia con que esperemos poder abordar, en términos generales, cuestiones como la autodeterminación, la libertad y la justicia, nos hallaremos todavía lejos de haber fijado una manera concreta de actuar en condiciones y situaciones particulares, históricas y personales. La historia de las ciencias nos permite extraer una lección. Los trabajos de ingeniería práctica no pudieron esperar de la ciencia básica un gran apoyo hasta el siglo XIX, y no hace falta insistir en que, en los ámbitos que hoy nos ocupan, nos encontramos muy lejos de haber alcanzado un nivel de comprensión científica mucho más primitivo, incluso, que el logrado por la ciencia en ese momento.

Para actuar con seriedad respecto a situaciones históricas reales deberemos entender sus particularidades y emitir juicios que no cuentan, ni mucho menos, con una base firme. Tomemos, por ejemplo, la cuestión de la autodeterminación nacional, planteada en varias ocasiones. Si queremos decir algo sensato sobre algunos casos particulares —como Irlanda del Norte, los pueblos ibo y kurdo, el conflicto entre israelitas y palestinos—, deberemos comprender esas situaciones. Las disposiciones generales pueden ser útiles, pero sólo de manera limitada, y los problemas humanos son demasiado importantes como para que unas propuestas simplistas estén justificadas o sean, incluso, tolerables.

Lo mismo puede decirse de otras cuestiones planteadas en la sesión plenaria, como los planes educativos o la democracia política bajo el capitalismo de Estado, o la democratización de los medios.

Parece, pues, que tengo dos opciones: ceñirme a las cuestiones generales de la libertad y el sentido común (como me lo dicta cierto sentido del deber), o analizar cuestiones concretas de poder, justicia y derechos humanos. Si me decidiera por la segunda opción, tendría que limitarme a asuntos a los que he dedicado cierta refle-

xión y estudio. Así, en el caso de la autodeterminación nacional, me sentiría capaz de debatir la cuestión de Israel y Palestina, pero no la de Irlanda del Norte. En el primer caso, lo que tuviera que decir sería acertado o equivocado, inteligente o necio, pero, al menos, se basaría en investigaciones y reflexiones.

En una conferencia como ésta, el segundo rumbo me parece el apropiado para unas sesiones de grupo o para el debate general que se mantendrá a continuación. Para un comentario introductorio como éste, considero que los planteamientos generales son una opción más idónea. Por tanto, me atendré al sentido del deber y me ceñiré a exponer algunas observaciones generales acerca de ellos, aunque limitadas, de modo que podamos plantearnos el debate de materias más concretas y urgentes sin un retraso indebido.

Sobre la cuestión del sentido común y la libertad, existe una rica tradición que sostiene la idea de que las personas tienen derechos intrínsecos. Según ella, cualquier autoridad que viole esos derechos será ilegítima. Se trata de derechos naturales enraizados en la naturaleza humana, que forma parte del mundo natural, por lo que deberíamos conocerlos mediante indagación racional. Pero la teoría y la acción social no pueden dejarse en suspenso mientras la ciencia avanza con pasos titubeantes hacia la demostración de verdades acerca de la naturaleza humana y mientras la filosofía intenta explicar el vínculo existente, según creemos todos, entre la naturaleza y los derechos derivados de ella. Así pues, nos vemos obligados a dar un salto intuitivo, a postular un principio respecto a qué es esencial a la naturaleza humana, y deducir a partir de esa base, por más inadecuada que sea, una concepción acerca de un orden social legítimo. Cualquier juicio sobre la acción (o inacción) social se fundamenta en un razonamiento de ese tipo. Una persona íntegra se decidirá a actuar de determinada manera basándose en que las consecuencias probables de su actuación se adecuarán a los derechos y necesidades humanos e indagará lo mejor que pueda la validez de esos motivos.

Según una idea tradicional, la actividad de indagar y crear sin constricciones externas es una necesidad humana fundamental —y, por tanto, un derecho humano fundamental—. Se trata de

una doctrina básica del liberalismo clásico en su versión original del siglo XVIII; por ejemplo, en la obra de Wilhelm von Humboldt, que inspiró a Stuart Mill. De esa doctrina se dedujeron de inmediato consecuencias obvias. Según una de ellas, lo que no surja de una decisión libre, sino sólo de la coacción, de una orden o de una directriz, será ajeno a nuestra auténtica naturaleza. Si un obrero trabaja bajo la amenaza de la fuerza o la necesidad, o si un estudioso produce por encargo, podremos admirar lo que hacen, pero despreciaremos lo que son. Las estructuras institucionales son legítimas en la medida en que mejoran las oportunidades de indagar y crear con libertad, por una necesidad interna; de lo contrario, no lo son.

Se trata de una opinión atractiva para quienes tienen alguna fe en el valor y la dignidad de los seres humanos. Podemos proceder a extraer de ella toda una gama de conclusiones sobre las instituciones legítimas y la acción social.

Este cuadro contrasta con otro contrapuesto que ha dominado una gran parte del discurso intelectual: la idea de que las personas son organismos vacíos, maleables, producto de su formación y su entorno cultural, que sus mentes son una página en blanco sobre la cual la experiencia escribe lo que quiere. La naturaleza humana sería, por tanto, un producto histórico y cultural, sin más propiedades esenciales que los principios organizadores, débiles y generales, de los que quizá esté dotado el sistema, vacío en su mayor parte. De ser así, las barreras morales que se oponen a la coacción, a la formación de la conciencia o a la fabricación del consenso serán escasas. A partir de estos supuestos deducimos una concepción diferente de lo que es un orden social legítimo, el orden que nos es conocido en nuestra vida diaria. También ésta es una opinión atractiva, desde el punto de vista de quienes reivindican el derecho a ejercer la autoridad y el control.

Vista así, la idea de un organismo vacío es conservadora, en el sentido de que tiende a legitimar estructuras de jerarquía y dominio. La visión clásica liberal, al menos en su versión humboldtiana, con sus fuertes raíces innatistas, es radical en el sentido de que, si se aplica de forma sistemática, pone en cuestión la legitimidad

de las instituciones coactivas establecidas. Estas instituciones se enfrentan a una considerable carga probatoria: deberían demostrar que, en las condiciones existentes, y debido quizá a alguna consideración superior acerca de una penuria o una amenaza, está justificada alguna forma de autoridad, jerarquía o dominio, a pesar de los argumentos existentes a primera vista en su contra (carga que sólo puede asumirse en raras ocasiones). Podemos entender por qué los ideales de la Ilustración, con su contenido fundamentalmente subversivo, son objeto de un ataque tan persistente.

Debería añadir que esta manera de enmarcar los problemas está lejos de ser la habitual, pero pienso que es defendible y adecuada.

Al margen de preferencias y esperanzas, ¿cuál de esas concepciones, o qué otra alternativa a las mismas, nos lleva hacia la verdad respecto a la naturaleza humana? Para responder a estas preguntas deberíamos refinar y ampliar el marco de nuestras ideas. Esto se ha hecho ya de manera limitada, y, por tanto, podemos plantear algunas cuestiones relativas a su verdad o falsedad. En mi opinión es justo concluir que, en cualquier terreno sobre el que tenemos algún conocimiento, la tesis del organismo vacío, o cualquiera de sus variantes, es demostrablemente falsa. Por tanto, sólo se puede sostener al margen de nuestra comprensión actual, conclusión que resulta, sin duda, sugerente.

Sin embargo, esta tesis, que carece de apoyo empírico, ha sido siempre objeto de una amplia aceptación. ¿Por qué tendría que ser así? Una de las conjeturas deriva de la pregunta: ¿a quién beneficia? Ya hemos visto una respuesta verosímil: los beneficiarios son aquellos cuya vocación es gestionar y controlar, que, en el caso de que las doctrinas sobre el organismo vacío sean correctas, no se enfrentarán a ninguna barrera moral seria que se oponga a sus intentos. También se beneficia de esa tesis una determinada categoría de intelectuales que pueden ofrecer un servicio a los sistemas de poder y dominio. Ahora bien, este grupo será el que obtenga, por término medio, recompensas y respetabilidad y, por tanto, reconocimiento en virtud de sus aportaciones intelectuales. Si nos atenemos a esta lógica, podremos ver al menos un motivo que ex-

plica por qué las ideas sobre la mutabilidad y la vacuidad esencial de la naturaleza humana gozan de cierta reputación y se hallan bien asentadas, a pesar de sus escasos méritos.

Hay unos pocos terrenos en los que ha sido posible plantear de manera seria la cuestión referente a los hechos, y la indagación ha dado algunos frutos. En esos terrenos se ha podido abordar seriamente la cuestión de qué es lo que "sabemos de forma innata", cuestión planteada en la convocatoria de esta reunión. Se ha podido alcanzar cierta comprensión de aquellas partes de nuestro conocimiento nacidas de la mano primigenia de la naturaleza, según expresión de Hume —de la dotación genética, por decirlo con palabras actuales—. No es necesario mucho tiempo para saber que esos componentes de nuestro conocimiento y nuestra comprensión exceden de todo cuanto pudiera haber imaginado Hume. Sus predecesores: lord Herbert of Cherbury, los platónicos de Cambridge del siglo XVII y los racionalistas continentales de la misma época parecen haberse hallado más cerca de la meta.

Cuanto más investigamos, más descubrimos que los elementos básicos del pensamiento y el lenguaje derivan de una dotación intelectual invariante, de una estructura de conceptos y principios que proporciona el marco de la experiencia, la interpretación, el juicio y la comprensión. Cuanto más sabemos sobre estos asuntos, más parece que la educación es intrascendente, y el aprendizaje un mero recurso, excepto en zonas marginales. Al parecer, las estructuras mentales se desarrollan en la mente siguiendo su camino natural e intrínsecamente determinado, desencadenadas por la experiencia y parcialmente modificadas por ella, aunque, por lo visto, sólo de manera bastante superficial. Esta conclusión no debería sorprendernos. Si es cierta, significa que los órganos mentales son como los corporales —o, más exactamente, como otros órganos corporales, pues también ellos son órganos del cuerpo—. A pesar del dogma convencional de empiristas y conductistas, no debería sorprendernos descubrir que la mente y el cerebro son como cualquier otra cosa del mundo natural y que existe una dotación inicial sumamente específica que permite a la mente desarrollar sistemas de conocimiento, comprensión y juicio ricos y estructura-

dos compartidos en gran medida con otras personas y enormemente fuera del alcance de cualquier experiencia que pudiera determinarlos.

¿Dónde nos sitúa esto respecto a la teoría y la acción social? Me temo que en un punto todavía bastante lejano. Entre lo que debemos determinar para fundamentar cómo decidimos actuar y lo que comprendemos con cierta seguridad y entendimiento se abre una amplia brecha. No está claro si esa brecha se puede cerrar. Nadie sabe cómo hacerlo en el momento presente, y nos vemos ante la inevitable necesidad de actuar basándonos en la intuición y la esperanza. En mi caso, intuyo y espero que sea correcto algo parecido a la doctrina liberal clásica, y que el comisario, el gerente empresarial o cultural o cualquiera de quienes reivindican el derecho a manipularnos y controlarnos, basándose por lo general en razones engañosas, carezcan de legitimidad.

6
Anarquismo, marxismo y esperanzas para el futuro*

Para empezar, Noam, hace bastante tiempo que eres un abogado de las ideas anarquistas. Mucha gente conoce la introducción que escribiste en 1970 a la traducción inglesa del libro de Daniel Guérin, *L'Anarchisme*, y más recientemente, por ejemplo en la película *Manufacturing Consent*, has aprovechado la oportunidad para destacar de nuevo las posibilidades del anarquismo y de las ideas anarquistas. ¿Qué es lo que te atrae del anarquismo?

Anarquismo: trasladar a la autoridad la carga de la prueba

Me sentí atraído por el anarquismo desde mis primeros años de adolescencia, en cuanto comencé a pensar en el mundo más allá de unos límites muy estrechos, y desde entonces no he tenido muchas razones para revisar esas posiciones precoces. Pienso que es sensato indagar e identificar las estructuras de autoridad, jerarquía y dominio en todos los aspectos de la vida y cuestionarlas; esas es-

* Esta entrevista fue realizada en mayo de 1995 por Kevin Doyle para *Red & Black Revolution: A Magazine of Libertarian Communism*, 2, 1995-1996, y se publicó en Noam Chomsky, *Language and Politics*, edición ampliada preparada por C. P. Otero, AK Press, Oakland, 2004, págs. 775-785. (*N. del E.*)

tructuras son ilegítimas, a menos que se les pueda dar una justificación, y deberían ser destruidas para ampliar el alcance de la libertad humana. Me refiero al poder político, a la propiedad y la gestión, a las relaciones entre hombres y mujeres, padres e hijos, a nuestro control del destino de las generaciones futuras (que es, en mi opinión, el imperativo moral básico que sustenta el movimiento ecologista) y a muchas cosas más. Eso significa, por supuesto, un desafío a las colosales instituciones de coerción y control: el Estado y las tiranías privadas, que no rinden cuentas a nadie y controlan la mayor parte de la economía nacional e internacional, etc. Aunque no son sólo ellas.

Esto es lo que he entendido siempre como la esencia del anarquismo: la convicción de que la carga de la prueba debe trasladarse a la autoridad, y de que, si no es capaz de resolverla, debería desaparecer. A veces es posible aceptar esa carga. Si doy un paseo con mis nietos y corren disparados hacia una calle con mucho tráfico, no recurriré sólo a la autoridad, sino también a la coerción física para detenerlos. Hay más casos; la vida es compleja, nuestra comprensión de los seres humanos y la sociedad es escasa, y, en general, las declaraciones grandilocuentes suelen ser más bien fuente de daño que de provecho. Pero creo que esta perspectiva es válida y puede llevarnos bastante lejos.

Más allá de estas generalidades comenzamos a ver casos concretos, que es donde surgen las cuestiones de interés y preocupación humana.

No mentiríamos si mantuviésemos que tus ideas y críticas son ahora más conocidas que nunca. También deberíamos decir que tus opiniones son ampliamente respetadas. ¿Cómo es recibido, en tu opinión y en este contexto, tu apoyo al anarquismo? En particular, me interesa saber qué respuesta obtienes de personas que se preocupan por primera vez por la política y han podido encontrarse, quizá, con tus ideas. ¿Les sorprende tu apoyo al anarquismo? ¿Se sienten interesadas?

La cultura intelectual común asocia, como sabes, "anarquismo" con caos, violencia, bombas, disturbios, etc. Así pues, la gente se

suele sorprender cuando hablo favorablemente del anarquismo y me identifico con sus principales tradiciones. Pero tengo la impresión de que al público en general las ideas básicas le resultan razonables, una vez despejadas las nubes. Cuando abordamos asuntos concretos (por ejemplo, la naturaleza de la familia, o cómo funcionaría la economía en una sociedad más libre y justa) surgen, por supuesto, preguntas y debates. Pero así debe ser. La física no es capaz, en realidad, de explicar por qué sale el agua del grifo del lavabo. Y cuando nos planteamos cuestiones de mucha mayor complejidad y de relevancia humana, la comprensión es muy limitada y hay amplio campo para la discrepancia, la experimentación y la búsqueda de posibilidades, tanto intelectuales como en la vida práctica, que nos ayuden a aprender más cosas.

Es posible que el anarquismo haya sufrido más que cualquier otra idea el problema de la tergiversación. El anarquismo puede significar muchas cosas para muchas personas. ¿Te ves a menudo en la tesitura de tener que explicar qué quieres decir cuando hablas de anarquismo? ¿Te incomodan las interpretaciones erróneas sobre el anarquismo?

Toda tergiversación es un fastidio. Una gran parte de esas interpretaciones erróneas se pueden atribuir a las estructuras de poder, interesadas, por razones muy obvias, en impedir la comprensión. Merece la pena recordar los *Primeros principios del gobierno* de David Hume. Hume expresaba su sorpresa ante el hecho de que la gente se sometiera siempre a sus gobernantes. Y concluía que, como "la fuerza se halla siempre del lado de los gobernados, el único apoyo de que disponen los gobernantes es la opinión. Por tanto, el gobierno se basa sólo en la opinión; y esta máxima se aplica tanto a los gobiernos más despóticos y militarizados como a los más libres y populares". Hume era muy sagaz (y, dicho sea de paso, tenía muy poco de libertario según criterios de la época). Seguramente subestimaba la eficacia de la fuerza, pero su observación me parece básicamente correcta y significativa, en particular para las sociedades más libres, donde el arte de controlar la opinión es, por tanto, mucho más refinado. Las tergiversaciones y

otras formas de ofuscamiento están naturalmente asociadas a ese control.

Entonces, ¿me molestan las tergiversaciones? Sin duda, pero también el mal tiempo. Existirán mientras la concentración de poder genere una especie de clase comisarial para defenderla. Como estos comisarios no suelen ser muy brillantes, o lo son lo bastante como para saber que es mejor para ellos evitar la palestra de los datos y los argumentos, recurrirán a las tergiversaciones, la denigración y otras artimañas que se hallan a disposición de quienes son conscientes de estar protegidos por los diversos medios con que cuentan los poderosos. Deberíamos entender por qué ocurren todas esas cosas y desentrañarlas de la mejor manera posible. Esto forma parte del proyecto de liberación: de nosotros y de los demás, o, por decirlo de manera más razonable, de la gente que colabora para conseguir esos objetivos.

Parece una simpleza, y lo es. Pero todavía estoy por encontrar muchos comentarios sobre la vida humana y la sociedad que no resulten simples, una vez despejados argumentos absurdos y poses interesadas.

¿Y qué ocurre en círculos de izquierda más asentados, donde uno esperaría encontrar una familiaridad mayor con lo que realmente representa el anarquismo? ¿Te encuentras con alguna sorpresa ante tus opiniones y con apoyos al anarquismo?

Si entiendo lo que quieres decir por "círculos de izquierda asentados", no encuentro en ellos demasiadas sorpresas respecto a mis opiniones sobre el anarquismo, pues es muy poco lo que se conoce acerca de mis opiniones sobre cualquier cosa. No son los círculos que más frecuento. Rara vez encontrarás una referencia a algo que yo diga o escriba. Esto no es del todo cierto, por supuesto. Así, en EE UU (pero con menos frecuencia en el Reino Unido o en otras partes), se puede descubrir en algunos de los sectores más críticos e independientes de lo que podrían denominarse "círculos de izquierda asentados" cierto conocimiento de lo que hago, y tengo amigos personales y colegas en diferentes grupos. Pero, si echas una

ojeada a periódicos y libros, verás qué quiero decir. No espero que lo que escribo y digo sea mejor recibido en esos círculos que en el club de la facultad y en los consejos de las editoriales, también aquí con excepciones.

La cuestión se plantea sólo de tarde en tarde, tanto que resulta difícil dar una respuesta.

Varias personas han observado que empleas la expresión "socialismo libertario" en los mismos contextos que "anarquismo". ¿Consideras esos términos esencialmente similares? ¿El anarquismo es para ti un tipo de socialismo? Se ha descrito el anarquismo como un equivalente del socialismo con libertad. ¿Estarías de acuerdo con esta equiparación básica?

La introducción al libro de Guérin que has mencionado [véase págs. 19-37 de este libro] comienza con una cita de un simpatizante anarquista de hace un siglo, quien decía que "el anarquismo tiene las espaldas anchas" y "soporta cualquier cosa". Uno de sus componentes principales ha sido lo que tradicionalmente se denominaba "socialismo libertario". He intentado explicar, tanto aquí como en otros lugares, a qué me refiero con esa expresión, subrayando que no tiene casi nada de original; tomo mis ideas de personalidades destacadas del movimiento anarquista a quienes cito y que suelen definirse bastante sistemáticamente como socialistas, aunque condenan con dureza la "nueva clase" de intelectuales radicales que intentan conseguir poder estatal al hilo de las luchas populares y convertirse en la depravada "burocracia roja" contra la cual prevenía Bakunin, eso que suele llamarse "socialismo". En cuanto mí, estoy más de acuerdo con la opinión de Rudolf Rocker, según el cual esas tendencias (muy fundamentales) del anarquismo se inspiran en lo mejor de la Ilustración y en el pensamiento liberal clásico, bastante más allá, incluso, de lo descrito por él. En realidad, según he intentado demostrar, esas tendencias contrastan marcadamente con la doctrina y la práctica marxista-leninista, con las doctrinas "libertarias" especialmente de moda en EE UU y el Reino Unido, y con otras ideologías contemporáneas, todas las cua-

les me parecen reducirse a algún tipo de defensa de tal o cual forma de autoridad ilegítima, que suele ser muy a menudo una tiranía.

En el pasado, cuando hablabas de anarquismo, solías insistir en el caso de la Revolución española. Según tu opinión, parece ser que aquel caso tuvo dos facetas. Por un lado, la experiencia de la Revolución española es, como tú dices, un buen ejemplo de "anarquismo en acción". Por otro, has insistido también en que la Revolución española es un buen ejemplo de lo que pueden lograr los trabajadores por su propio esfuerzo utilizando la democracia participativa. Esos dos aspectos —el anarquismo en acción y la democracia participativa—, ¿son para ti una sola cosa? ¿Es el anarquismo una filosofía del poder del pueblo?

Democracia de base frente a democracia parlamentaria

Soy reacio a utilizar polisílabos de moda, como "filosofía" para referirme a lo que parecen cosas corrientes de sentido común. Y tampoco me siento cómodo con las consignas. Los logros de los obreros y campesinos españoles antes del aplastamiento de la revolución fueron impresionantes en muchos sentidos. La expresión "democracia participativa" es más reciente, y se creó en un contexto diferente, pero existen, sin duda, puntos de semejanza. Lamento si mi respuesta parece evasiva. Lo es. Pero lo es porque no creo que el concepto de anarquismo ni el de democracia participativa sean lo bastante claros como para poder responder a la pregunta de si son lo mismo.

Uno de los principales logros de la Revolución española fue el grado de democracia de base instaurada en ella. Por lo que respecta al número de personas implicadas, se calcula que la cifra superó los tres millones. La producción rural y urbana era gestionada por los propios trabajadores. ¿Consideras una casualidad que los anarquistas, conocidos por su defensa de la libertad individual, tuvieran éxito en este terreno de la administración colectiva?

No es ninguna casualidad. Las tendencias del anarquismo que siempre me han parecido más convincentes buscan una sociedad altamente organizada que integre muchos tipos de estructuras diferentes (el lugar de trabajo, la comunidad y otras múltiples formas de asociación voluntaria), pero controladas por quienes participan en ellas, no por quienes se hallan en situación de impartir órdenes (excepto, una vez más, en los casos en que la autoridad pueda estar justificada, como ocurre a veces en circunstancias concretas).

Los anarquistas dedican a menudo grandes esfuerzos a crear una democracia de base. En realidad se les suele acusar de llevar la democracia al extremo. Sin embargo, a pesar de ello, muchos anarquistas no considerarían la democracia como un componente fundamental de la filosofía anarquista. Al describir su política, los anarquistas suelen decir que tiene que ver con "el socialismo" o con "el individuo" —y es menos probable que digan que es una cuestión de democracia—. ¿Estarías de acuerdo con que las ideas democráticas son una característica central del anarquismo?

La crítica a la "democracia" entre los anarquistas ha sido en muchos casos una crítica a la democracia parlamentaria tal como ha surgido en sociedades con características profundamente represivas. Tomemos el caso de EE UU, un país que ha sido desde sus orígenes tan libre como el que más. La democracia norteamericana se basó en el principio puesto de relieve por James Madison en la Convención Constitucional de 1787, según el cual la función primaria del gobierno es "proteger a la minoría de los opulentos de la mayoría". Madison advertía de que, si en Inglaterra, el único modelo cuasi democrático de la época, se concediera a la población en general la posibilidad de influir de algún modo en los asuntos públicos, pondría en práctica la reforma agraria u otras atrocidades, y decía que el sistema norteamericano debía organizarse con mucho cuidado para evitar esa clase de delitos contra "los derechos de propiedad", que era necesario defender (y que, en realidad, debían prevalecer). En este marco, la democracia parlamentaria me-

rece una dura crítica por parte de los auténticos libertarios, y he dejado de lado muchas otras características que no tienen nada de sutiles —la esclavitud, por mencionar sólo una, o la servidumbre salarial, condenada amargamente durante todo el sigo XIX, y más tarde por trabajadores que nunca habían oído hablar de anarquismo o comunismo.

La importancia de la democracia de base para cualquier cambio significativo en la sociedad podría parecer una obviedad. Sin embargo, en el pasado la izquierda se mostró ambigua al respecto. Hablo en general de la socialdemocracia, pero también del bolchevismo —tradiciones de izquierda que parecerían tener más cosas en común con un pensamiento elitista que con una práctica estrictamente democrática—. Lenin, por poner un ejemplo bien conocido, contemplaba con escepticismo la posibilidad de que los trabajadores alcanzaran algo más que una conciencia sindical (con lo cual se refería, supongo, a que eran incapaces de ver mucho más allá de sus dificultades inmediatas). De manera similar, la socialista fabiana Beatrice Webb, muy influyente en el Partido Laborista inglés, opinaba que los trabajadores sólo se interesaban ¡por apostar en las carreras de caballos! ¿Dónde tiene su origen este elitismo, y qué hace en la izquierda?

La Revolución española frente al golpe bolchevique

Me temo que me va a ser difícil dar una respuesta. Si entendemos que la izquierda incluye al "bolchevismo", yo me desvinculo lisa y llanamente de la izquierda. Lenin fue, en mi opinión, uno de los máximos enemigos del socialismo por razones que ya he analizado. La idea de que los trabajadores sólo se interesan por las carreras de caballos es un absurdo que no puede resistir ni siquiera una ojeada superficial a la historia obrera o a la prensa viva e independientes de la clase trabajadora que floreció en muchos lugares, incluidas las ciudades manufactureras de Nueva Inglaterra, a no mu-

chos kilómetros de donde escribo —por no hablar de los estimulantes logros de las valientes luchas emprendidas por la gente perseguida y oprimida a lo largo de la historia hasta este mismo momento—. Fijémonos en el rincón más miserable de nuestro hemisferio, Haití, considerado un paraíso por los conquistadores europeos y el origen de una parte no pequeña de la riqueza de Europa, devastado ahora sin posibilidad, quizá, de recuperarse. En los últimos años, en condiciones de miseria tan grandes como pocas personas de los países ricos pueden imaginar, campesinos y habitantes de barrios bajos crearon un movimiento democrático fundamentado en organizaciones de base que supera casi todo cuanto conozco en otros lugares; sólo los comisarios más profundamente comprometidos lograrán no hundirse en el ridículo al escuchar las solemnes declaraciones de algunos intelectuales y dirigentes políticos norteamericanos cuando hablan de cómo EE UU debe impartir a los haitianos lecciones de democracia. Los logros de esta gente fueron tan sustanciales y tan aterradores para los poderosos que éstos se vieron precisados a someterla a una dosis más de terror despiadado, con un apoyo de EE UU más considerable de lo que se reconoce en público. Pero esa gente no se ha rendido todavía. ¿Se interesan sólo por las carreras de caballos?

Me gustaría referirme a unas líneas de Rousseau que he citado algunas veces: "Cuando veo a multitudes de salvajes totalmente desnudos despreciar la voluptuosidad europea y soportar el hambre, el fuego, la espada y la muerte para preservar tan sólo su independencia, creo que no les corresponde a los esclavos razonar acerca de la libertad".

*Hablando una vez más en términos generales, tu obra (*El miedo a la democracia, Ilusiones necesarias, *etc.) ha abordado sistemáticamente el papel y el predominio de las ideas elitistas en sociedades como la nuestra. Has sostenido que en la democracia "occidental" (o parlamentaria) existe una profunda hostilidad contra cualquier función o intervención de las masas populares ente el temor de que puedan poner en peligro la desigual distribución de la riqueza, favorable a los ricos. Tu obra es muy convincente en este punto, pero, al margen de*

ello, algunos se han escandalizado con tus afirmaciones. Por poner un ejemplo, comparas la política del presidente John F. Kennedy con la de Lenin y, más o menos, equiparas a ambos. Aún diría más, ¡eso ha horrorizado a los partidarios de los dos campos! ¿Puedes explayarte un poco acerca de la validez de la comparación?

La "nueva clase": de totalitaria a neoliberal

En realidad, no he "equiparado" las doctrinas de los intelectuales liberales del gobierno de Kennedy con las de los leninistas, pero sí he señalado llamativos puntos de semejanza, tal como predijo Bakunin un siglo antes en sus perspicaces comentarios sobre la "nueva clase". Por ejemplo, cité pasajes de McNamara en los que hablaba de la necesidad de reforzar el control empresarial, si queríamos ser auténticamente "libres", y de cómo la idea de una "limitación de la gestión" —que constituiría "la verdadera amenaza para la democracia"— representa un ataque contra la propia razón. Cambiando unas pocas palabras de estos pasajes tenemos la doctrina leninista oficial. Tal como he sostenido, las raíces son bastante profundas en ambos casos. No puedo ampliar mis comentarios si no se aclara más lo que a la gente le resulta "escandaloso". Las comparaciones son concretas y, desde mi punto de vista, adecuadas y correctamente matizadas. De lo contrario, se trataría de un error, y estoy interesado en que se me ilustre acerca del mismo.

En concreto, el leninismo se refiere a una forma de marxismo desarrollada por V. I. Lenin. ¿Estableces una distinción implícita entre las obras de Marx y las críticas específicas que haces a Lenin cuando empleas el término "leninismo"? ¿Ves una continuidad entre las opiniones de Marx y las posteriores prácticas de Lenin?

Las advertencias de Bakunin sobre la "burocracia roja", que instauraría "lo peor de los gobiernos despóticos", fueron formuladas mucho antes de Lenin, y se dirigían contra los seguidores del Sr.

Marx. En realidad, hubo seguidores de distintas clases; Pannekoek, Luxemburgo, Mattick y otros se hallan muy lejos de Lenin, y sus opiniones convergen a menudo con elementos del anarcosindicalismo. De hecho, Korsch y otros escribieron favorablemente sobre la revolución anarquista en España. Entre Marx y Lenin hay ciertas continuidades, pero también las hay con los marxistas que se mostraron duramente críticos con Lenin y el bolchevismo. La obra publicada en los últimos años por Teodor Shanin sobre las posiciones tardías de Marx respecto a la revolución campesina vienen al caso en este asunto. No soy, ni mucho menos, un especialista en Marx y no querría aventurar ningún juicio serio sobre cuál de esas continuidades refleja al "verdadero Marx", si es que puede haber una respuesta a esa cuestión.

Recientemente nos hemos hecho con tus "Notas sobre el anarquismo" (reeditadas el año pasado en EE UU por Discussion Bulletin*). En este artículo mencionas las opiniones del primer Marx, en particular su desarrollo de la idea de alienación bajo el capitalismo. ¿Estás de acuerdo, en general, con esta división de la vida y obra de Marx: un socialista joven y más libertario, y un firme autoritario en sus últimos años?*

El primer Marx como figura de la Ilustración tardía

El primer Marx se inspiró ampliamente en el medio en que vivía, y en él hallamos muchas semejanzas con el pensamiento que animó al liberalismo clásico, con ciertos aspectos de la Ilustración y con el Romanticismo francés y alemán. Debo decir una vez más que no estoy lo bastante especializado en Marx como para pretender emitir un juicio autorizado. Mi impresión, valga lo que valga, es que el primer Marx fue en un grado importante una figura de la Ilustración tardía, y el último Marx, en cambio, un activista sumamente autoritario y un analista crítico del capitalismo que te-

nía poco que decir sobre alternativas socialistas. Pero se trata de impresiones mías.

Hasta donde yo sé, el componente central del conjunto de tus opiniones se inspira en tu concepción de la naturaleza humana. En el pasado, la idea de naturaleza humana se consideraba, quizá, algo regresivo y hasta limitador. Por ejemplo, el aspecto inmutable de la naturaleza humana se utiliza a menudo como argumento para demostrar la imposibilidad de cambiar las cosas en la dirección del anarquismo. ¿Tienes una opinión distinta? ¿Y por qué?

Agentes morales con una concepción de la naturaleza humana

El meollo de los puntos de vista de cualquier persona es una determinada concepción de la naturaleza humana, por más lejos de la conciencia o escasamente formulada que pueda estar. Esto es cierto, al menos, en el caso de quienes se consideran agentes morales, y no monstruos. Dejando aparte los monstruos, las personas que abogan por la reforma o la revolución, la estabilidad o el regreso a estadios anteriores, o que se limitan a cultivar su huerto, adoptan su postura alegando que es "buena para la gente". Pero ese juicio se basa en una concepción de la naturaleza humana, y la gente razonable intentará exponerla con la mayor claridad posible, aunque sólo sea para que pueda ser evaluada. Por tanto, en este sentido, no soy diferente de cualquier otro individuo.

Tienes razón cuando dices que la idea de naturaleza humana se ha contemplado como un concepto "regresivo", pero eso se debe, seguramente, a una profunda confusión. ¿No es acaso distinta mi nieta de una piedra, de una salamandra, de una gallina o de un mono? Quien descarte esta absurdidad por absurda reconocerá que existe una naturaleza humana distintiva. Sólo nos queda la cuestión de saber qué es —una cuestión nada trivial y sumamente fascinante, de enorme interés científico e importancia humana—. Sa-

bemos mucho sobre ciertos aspectos de la misma (aunque no los más significativos humanamente). Más allá de esto, contamos tan sólo con nuestras esperanzas y deseos, nuestras intuiciones y especulaciones.

El hecho de que un embrión humano se halle tan limitado que no desarrolle alas o que su sistema visual no pueda funcionar como el de un insecto o que carezca del instinto de vuelta al nido del que están dotadas las palomas no tiene nada de "regresivo". Los mismos factores que limitan el desarrollo del organismo le permiten también alcanzar una estructura rica, compleja y altamente articulada, similar en un sentido fundamental a la que poseen los de su misma especie, con abundantes y notables capacidades. El organismo que careciese de esa estructura interna determinante, que limita, por supuesto, las vías de desarrollo, sería una especie de criatura ameboide digna de compasión (si conseguía sobrevivir de alguna manera). El alcance y los límites de la evolución guardan una relación lógica.

Fijémonos en el lenguaje, una de las capacidades humanas distintivas sobre la cual tenemos grandes conocimientos. Contamos con razones muy poderosas para creer que todas las lenguas humanas posibles son muy similares: un científico marciano que observara a los seres humanos podría concluir que se trata de un único lenguaje con variantes de menor importancia. La razón es que el aspecto particular que subyace al desarrollo del lenguaje permite opciones muy restringidas. ¿Es eso una limitación? Desde luego. ¿Es liberador? Por supuesto. Esas restricciones son, justamente, lo que posibilita que, a partir de una experiencia muy rudimentaria, dispersa y variada, se desarrolle de manera similar un sistema rico e intrincado de expresión del pensamiento.

¿Y qué podemos decir sobre el asunto de las diferencias humanas biológicamente determinadas? No hay duda de que existen, y ello es motivo de alegría, no de temor o lamento. Una vida entre clones no valdría la pena, y una persona sana se alegrará, forzosamente, de que otros tengan capacidades no compartidas. Es algo que debería considerarse elemental. En mi opinión, las creencias habituales sobre estos asuntos son realmente extrañas.

La naturaleza humana, sea cual sea, ¿propicia el desarrollo de formas de vida anarquistas, o constituye un obstáculo para las mismas? No sabemos lo suficiente para responder en un sentido o en otro. Se trata de asuntos de experimentación y descubrimiento, no de declaraciones vacías.

Para empezar con las conclusiones, me gustaría preguntarte brevemente sobre algunas cuestiones actuales planteadas en la izquierda. No sé si la situación es similar en EE UU, pero aquí, con la caída de la Unión Soviética, ha surgido cierta desmoralización dentro de la izquierda. No se trata tanto de que la gente apoyara de corazón la situación existente en la Unión Soviética, sino más bien de un sentimiento general de que también la idea de socialismo ha resultado debilitada con la desaparición de la Unión Soviética. ¿Te has encontrado con ese tipo de desmoralización? ¿Cuál es tu respuesta a ese hecho?

Mi respuesta al fin de la tiranía soviética fue similar a mi reacción ante la derrota de Hitler y Mussolini. En todos esos casos se trata de una victoria del espíritu humano. Debería haber sido especialmente bien recibida por los socialistas, pues por fin se ha derrumbado un gran enemigo del socialismo. También a mí me sorprendió, lo mismo que a ti, ver cómo la gente —incluidas personas que se habían considerado antiestalinistas y antileninistas— se sintió desmoralizada por el hundimiento de la tiranía. Lo que eso revela es que su compromiso con el leninismo era más hondo de lo que creían.

De dos superpotencias a una: motivos para sentir preocupación

Hay, sin embargo, otros motivos para sentirse preocupado por la eliminación de ese sistema brutal y tiránico, que era tan “socialista” como “democrático” (recuerda que pretendía ser ambas cosas, y que la segunda pretensión era objeto de ridículo en Occidente,

mientras que la primera se aceptaba con entusiasmo, como un arma contra el socialismo (uno de los muchos ejemplos del servicio prestado al poder por los intelectuales occidentales).

Uno de esos motivos tiene que ver con la guerra fría. En mi opinión, fue en buena medida un caso particular del "conflicto Norte-Sur", por utilizar el eufemismo actual para designar la conquista de gran parte del mundo por Europa. Europa oriental había sido el "Tercer Mundo" original, y la guerra fría librada a partir de 1917 no guardaba el menor parecido con la reacción ante los intentos de otras partes del Tercer Mundo para emprender un rumbo independiente, aunque en este caso las diferencias de escala daban al conflicto una vida propia. Por ese motivo, era razonable esperar que la región regresara en una proporción considerable a su condición anterior: se podía esperar que algunas zonas occidentales, como la República Checa o el oeste de Polonia, se unieran a Occidente, mientras que otras recuperarían su función tradicional de servicio y la antigua *nomenklatura* pasaría a ser la élite característica del Tercer Mundo (con la aprobación del poder empresarial de Occidente, que, en general, prefiere a sus miembros antes que otras opciones). La perspectiva no era halagüeña y ha provocado inmensos sufrimientos.

Otro motivo de preocupación atañe a la cuestión de la disuasión y de los países no alineados. Por más grotesco que fuera el imperio soviético, su propia existencia ofrecía cierto campo a los no alineados, y por razones perfectamente cínicas aportaba a veces ayuda a las víctimas de los ataques de Occidente. Estas opciones han desaparecido, y el Sur está sufriendo las consecuencias.

Una tercera razón tiene que ver con lo que la prensa económica llama "los obreros mimados de Occidente" y sus "vidas de lujo". Tras la vuelta de una gran parte de Europa occidental al seno materno, los propietarios y directivos de empresas disponen de nuevas y poderosas armas contra las clases trabajadoras y los pobres de sus países. La General Motors y la Volkswagen tienen la posibilidad de trasladar la producción (o, al menos, amenazar con hacerlo) no sólo a México y Brasil sino también a Polonia y Hungría, donde pueden hallar obreros formados y preparados que repre-

sentarán una fracción del coste anterior. Habida cuenta de los valores que los guían, es comprensible que esa perspectiva les produzca una gran satisfacción.

Si observamos quién se alegra y quien se siente infeliz con el final de la guerra fría, podremos aprender mucho sobre lo que fue esa guerra (o cualquier otro conflicto). Según ese criterio, los vencedores de la guerra fría son las élites occidentales y la antigua *nomenklatura*, enriquecida ahora por encima de lo que pudo imaginar en sus sueños más disparatados, mientras que entre los perdedores se cuenta una parte importante de la población del Este, junto con los trabajadores y los pobres de Occidente, así como algunos sectores populares del Sur que han intentado seguir un rumbo independiente.

Estas ideas suelen provocar casi histeria entre los intelectuales occidentales cuando llegan a percibirlas, lo cual es raro. Es algo fácil de demostrar. Y también comprensible. Son observaciones correctas pero subversivas para los poderosos privilegiados; ése es el origen de la histeria.

En general, las reacciones de una persona decente ante el final de la guerra fría serán más complejas que el mero sentimiento de placer ante el hundimiento de una tiranía brutal, y, en mi opinión, las reacciones dominantes están teñidas de una extrema hipocresía.

Hoy en día, la izquierda se encuentra con que, en muchos aspectos, ha vuelto a su punto de partida en el siglo XIX. Ahora, como entonces, se enfrenta a una forma de capitalismo en fase ascendente. Da la impresión de que en la actualidad existe un mayor "consenso", superior al de cualquier otro momento en la historia, respecto a la idea de que, a pesar del aumento de la desigualdad de las fortunas, el capitalismo es la única forma válida posible de organización económica. Ante este telón de fondo, se podría sostener que la izquierda no sabe con seguridad cómo seguir adelante. ¿Cómo ves la época actual? ¿Se trata de "regresar a los principios básicos"? ¿Deberían encaminarse los esfuerzos a poner de relieve la tradición libertaria en el socialismo y a insistir en las ideas democráticas?

Mercantilismo empresarial ("capitalismo"): tiranías privadas que no rinden cuentas de sus actos

En mi opinión, casi todo es propaganda. El llamado "capitalismo" es, básicamente, un sistema de mercantilismo empresarial, con inmensas tiranías privadas que, en general, no se responsabilizan de sus actos y ejercen un amplio control sobre la economía, los sistemas políticos y la vida social y cultural, actuando en estrecha cooperación con Estados poderosos que intervienen masivamente en la economía nacional y en la sociedad internacional. Esto es espectacularmente cierto en Estados Unidos, en contra de lo que imagina mucha gente. Los ricos y privilegiados no están más dispuestos que en el pasado a tener en cuenta la disciplina del mercado, aunque la consideran excelente para la generalidad de la población.

Bastará citar unos pocos casos ilustrativos: el gobierno de Reagan, que disfrutaba con la retórica del libre mercado, se ufanaba también ante la comunidad empresarial de ser el más proteccionista de la historia de EE UU en la posguerra —en realidad, más que todos los demás juntos—. Newt Gingrich, que encabeza la actual cruzada, representa a un distrito riquísimo que recibe más subvenciones federales que cualquier otra comarca suburbana del país, con la excepción del propio sistema federal. Los "conservadores", que exigen acabar con las comidas escolares para niños hambrientos, están pidiendo también un aumento del presupuesto para el Pentágono, que fue fijado en su forma actual a finales de la década de 1940, ya que (según ha tenido la amabilidad de decirnos la prensa del mundo de los negocios) la industria de alta tecnología no puede sobrevivir en una "economía de 'libre empresa' pura, competitiva y no subvencionada", y el gobierno debe ser su "salvador". Sin ese "salvador", los electores de Gingrich serían unos pobres trabajadores (y eso con suerte). No habría ordenadores (ni electrónica, en general), industria aeronáutica, metalurgia, automoción, etcétera, etcétera, hasta acabar la lista. Los anarquistas son quienes menos deberían caer en la trampa de estos engaños tradicionales.

Un presagio ominoso y unos signos de gran esperanza

Las ideas libertarias socialistas son más oportunas que nunca y la población está muy abierta a ellas. A pesar de la enorme masa de propaganda empresarial, la gente, exceptuados los círculos cultivados, sigue manteniendo en gran parte sus actitudes tradicionales. En EE UU, por ejemplo, más del 80% de la población considera el sistema económico "intrínsecamente injusto" y cree que el sistema político es un fraude al servicio de "intereses particulares" y no "del pueblo". Mayorías abrumadoras piensan que a los trabajadores se les oye demasiado poco en los asuntos públicos (en Inglaterra ocurre lo mismo), que el gobierno tiene la responsabilidad de ayudar a las personas necesitadas, que el gasto en educación y salud debería prevalecer sobre los recortes presupuestarios y las rebajas de impuestos, que las actuales propuestas republicanas que está aprobando el Congreso benefician a los ricos y perjudican a la población en general, etc.

Los intelectuales podrán contar una historia distinta, pero no es nada difícil descubrir la realidad.

Las ideas anarquistas han resultado reivindicadas hasta cierto punto por el derrumbamiento de la Unión Soviética (las predicciones de Bakunin han demostrado ser correctas). ¿Piensas que deberían sentirse animados por estas circunstancias generales y por la perspicacia del análisis de Bakunin? ¿Deberían contemplar la época que se abre ante ellos con mayor confianza en sus ideas y en la historia?

Pienso que la respuesta está implícita en lo que he dicho anteriormente (o, al menos, así lo espero). Creo que la época actual ofrece un presagio ominoso... y signos de gran esperanza. Lo que resulte de ello dependerá de cómo aprovechemos las oportunidades.

Para acabar, Noam, una pregunta diferente. Hemos pedido una pinta de Guinness para ti. ¿Cuándo vas a venir a tomarla?

Ten la cerveza lista. Espero no tardar mucho.

Ahora en serio, iría ahí mañana mismo, si pudiera. Mi esposa y yo pasamos unos días maravillosos en Irlanda y nos gustaría volver (ella estuvo conmigo, cosa nada habitual con tantos viajes). ¿Por qué no? No voy a aburrirte contándote detalles de mal gusto, pero las exigencias son extraordinarias y van a más, como un reflejo de las condiciones que he intentado describir.

7
Objetivos y perspectivas*

Al hablar de objetivos y perspectivas pienso en una distinción más práctica que de principio. Y como suele ocurrir en los asuntos humanos, lo más importante es el punto de vista práctico. La comprensión teórica que tenemos es demasiado tenue como para poder considerarla de mucho peso.

Por perspectivas entiendo la concepción de una sociedad futura que dé vida a lo que estamos haciendo, una sociedad en la cual desearía vivir un ser humano digno. Por objetivos entiendo las decisiones y tareas que se hallan a nuestro alcance, a las que aspiraremos de una u otra manera, guiados por una perspectiva que puede ser distante o nebulosa.

Una perspectiva inspiradora debe basarse en alguna concepción de la naturaleza humana, de lo que es bueno para las personas, de sus necesidades y derechos, de los aspectos de su naturaleza que tendrían que ser cultivados y estimulados y a los que se les debería permitir florecer en beneficio propio y de los demás. El concepto de naturaleza humana que subyace a nuestras perspectivas suele ser tácito y embrionario pero siempre está presente, quizá de manera implícita, tanto si decidimos dejar las cosas como están y cultivar

* Este artículo fue publicado por primera vez en Noam Chomsky, *Powers and Prospects: Reflections on Human Nature and the Social Order*, Allen & Unwin, St Leonards, Nueva Gales del Sur, 1996, y South End Press, Boston, 1996, págs. 70-93 y 222-223 [hay trad. cast.: *Perspectivas sobre el poder*, El Roure, Esplugues de Llobregat, 2001]. (*N. del E.*)

nuestro huerto, como trabajar para provocar cambios pequeños o revolucionarios.

Esto vale, al menos para las personas que se consideran agentes morales y no monstruos: para quienes se preocupan de los efectos de lo que hacen o dejan de hacer.

Nuestro conocimiento y comprensión de esa clase de asuntos es tenue; como en casi todos los terrenos de la vida humana, procedemos basándonos en la intuición y la experiencia, en esperanzas y temores. Los objetivos suponen decisiones graves con consecuencias humanas muy serias. Las adoptamos en función de pruebas imperfectas y de una comprensión limitada, y aunque nuestras perspectivas pueden y deberían servirnos de guía, son muy parciales en el mejor de los casos. No son claras ni estables, al menos para quienes se preocupan por las consecuencias de sus actos. Las personas razonables esperarán alcanzar una formulación más clara de las perspectivas que las animan y una valoración crítica de las mismas a la luz de la razón y la experiencia. De momento, su contenido es bastante escaso, y no hay signos de que la situación vaya a cambiar. Es fácil corear consignas, pero no ayudan mucho cuando se trata de tomar decisiones reales.

Objetivos frente a perspectivas

Puede parecer que los objetivos y las perspectivas se hallan en conflicto, y a menudo es así. No hay contradicción en este hecho, como creo que sabemos todos por la experiencia común. Para ilustrar mis pensamientos expondré mi propio caso.

Mis perspectivas personales son concepciones anarquistas bastante tradicionales cuyos orígenes se hallan en la Ilustración y en el liberalismo clásico. Antes de seguir adelante debo clarificar qué entiendo por ello. No me refiero a esa versión del liberalismo clásico que ha sido reconstruida con fines ideológicos, sino a la original, antes de que se quebrara contra las rocas del capitalismo industrial naciente, según la expresión empleada por Rudolf Rocker

—con bastante exactitud, según creo— en su obra sobre el anarcosindicalismo, escrita hace 60 años[1].

A medida que el capitalismo de Estado se desarrollaba hasta llegar a lo que es actualmente, los sistemas económicos, políticos e ideológicos fueron cayendo progresivamente en manos de unas inmensas instituciones de tiranía privada que son lo más próximo al ideal totalitario de cuanto han construido hasta ahora los seres humanos. "En el seno de las empresas", escribía hace medio siglo el economista político Robert Brady, "todas las medidas se toman en la instancia de control superior. Al sumarse este poder para determinar las normas de actuación a su ejecución, la autoridad se impone forzosa y plenamente de arriba abajo, y toda responsabilidad va de abajo arriba. Es, por supuesto, lo contrario del control 'democrático'; su consecuencia son unas condiciones estructurales de poder dictatorial". "Los poderes que en los círculos políticos se denominarían legislativo, ejecutivo y judicial" aparecen reunidos en unas "manos controladoras" que, "en lo que atañe a la formulación y ejecución de la política, se sitúan en la cúspide de la pirámide y se manipulan, sin cortapisas significativas desde la base". A medida que el poder "crece y se expande", se transforma "en una fuerza colectiva cada vez más potente y segura de sí desde el punto de vista político", crecientemente dedicada a formular un "programa de propaganda" que "trata de convertir a la población [...] al punto de vista de la pirámide que ejerce el control". Este proyecto, importante ya en la época estudiada por Brady, alcanzó una escala formidable pocos años después, cuando el mundo empresarial norteamericano trató de rechazar las corrientes socialdemócratas de posguerra, que alcanzaron también a Estados Unidos, y ganar lo que sus dirigentes denominaban la "eterna batalla por conquistar las mentes de la gente" empleando los inmensos recursos de la industria de las relaciones públicas y el entretenimiento, los medios de comunicación empresariales y cualquier cosa que pudiera ser movilizada por las "pirámides de control" del orden social y económico. Son rasgos del mundo moderno de una importancia decisiva, según lo revelan de forma espectacular los pocos estudios cuidadosos realizados en este terreno[2].

Las "instituciones bancarias y las empresas financieras", sobre las que Thomas Jefferson previno en sus últimos años —al predecir que, si no eran sometidas, se convertirían en una forma de absolutismo que acabaría con la promesa de revolución democrática—, han cumplido de sobra sus expectativas más funestas. Han dejado en gran medida de rendir cuentas y son cada vez más inmunes a la intervención popular y a la inspección pública, mientras logran controlar en grado notable y cada vez con mayor amplitud el orden mundial. Quienes se hallan dentro de su estructura de mando jerárquica reciben órdenes de arriba y las trasladan hacia abajo. Quienes están fuera, pueden intentar alquilarse al sistema de poder, pero no tienen mayor relación con él (excepto para comprar lo que les ofrece, si es que pueden adquirirlo). El mundo es más complejo que cualquier descripción simple, pero la de Brady se acerca mucho a él, y hoy todavía más que cuando la puso por escrito.

Debería añadir que el extraordinario poder de que gozan las empresas e instituciones financieras no nació de decisiones tomadas por el pueblo. Fue organizado con habilidad por tribunales y abogados en el proceso de construcción de un Estado al servicio de los intereses del poder privado y se expandió enfrentando a los distintos Estados federales en busca de privilegios especiales, cosa nada difícil para unas grandes instituciones privadas. Ésta es la principal razón de que el actual Congreso, gobernado por las empresas hasta un grado fuera de lo común, intente transferir competencias de la federación a los Estados, más vulnerables a las amenazas y la manipulación. Estoy hablando de Estados Unidos, donde el proceso ha sido estudiado bastante bien por especialistas universitarios. Me atendré a este caso, pero, hasta donde yo sé, la situación es muy similar en otros países.

Solemos concebir las estructuras de poder resultantes como algo inmutable, como algo que forma casi parte de la naturaleza. Pero son cualquier cosa menos eso. Esas formas de tiranía privada no llegaron a parecerse a lo que son actualmente, con sus derechos propios de personas inmortales, hasta comienzos del siglo XX. La concesión de derechos y la teoría legal que los sustenta hunde sus

raíces en un suelo intelectual muy similar al que nutrió las otras dos formas principales del totalitarismo de ese siglo: el fascismo y el bolchevismo. No hay razones para pensar que esta tendencia en los asuntos humanos vaya a ser más permanente que sus innobles hermanos[3].

La práctica común consiste en restringir términos como "totalitario" y "dictadura" al poder político. Brady se aparta de lo habitual al no aceptar esta convención natural que contribuye a retirar los centros decisorios de la vista del público. Esto es lo que se espera de cualquier sociedad basada en una autoridad ilegítima, es decir, de cualquier sociedad actual. Ésa es la razón de que las explicaciones en función de características y fallos personales, de prácticas culturales vagas e inconcretas y otras cosas por el estilo gocen, por ejemplo, de una preferencia mucho mayor que el estudio de la estructura y funcionamiento de las instituciones de poder.

Cuando hablo de liberalismo clásico, me refiero a las ideas que fueron eliminadas en gran parte por la creciente marea de la autocracia capitalista de Estado. Estas ideas sobrevivieron (o fueron reinventadas) bajo formas diversas en la cultura de resistencia a las nuevas modalidades de opresión y sirvieron como inspiración estimulante para las luchas populares, que ampliaron considerablemente el ámbito de la libertad, la justicia y los derechos. También fueron asumidas, adaptadas y desarrolladas en el seno de las corrientes de la izquierda libertaria. Según esta visión anarquista, cualquier estructura de jerarquía y autoridad soporta una pesada carga de justificación, tanto en lo que atañe a las relaciones personales como al orden social más amplio. Si una estructura así no puede satisfacer esa carga —y a veces sí puede—, será ilegítima y deberá ser destruida. Cuando este reto se plantea honradamente y se encara como es debido, es raro que sea aceptado. Los auténticos libertarios les han tomado las medidas a esas estructuras jerárquicas.

El poder del Estado y la tiranía privada son ejemplos extremos y de importancia primordial, pero los problemas se plantean muy a menudo en todo tipo de situaciones; en las relaciones entre padres e hijos, entre profesores y alumnos, entre hombres y mujeres, entre quienes vivimos ahora y las futuras generaciones, que se verán obli-

gadas a sobrellevar las consecuencias de nuestros actos; en realidad, casi en cualquier lugar. En concreto, la concepción anarquista prevé en casi todas sus variantes el desmantelamiento del poder estatal. Personalmente, comparto esta visión, a pesar de que contradice directamente mis objetivos. De ahí la tensión a la que me refería.

Mis objetivos a corto plazo son defender e, incluso, reforzar elementos de la autoridad del Estado que, aun siendo ilegítimos desde puntos de vista básicos, resultan esencialmente necesarios ahora mismo para obstaculizar los denodados esfuerzos dirigidos a "dar marcha atrás" en los progresos logrados en la expansión de la democracia y los derechos humanos. La autoridad del Estado se halla sometida en estos momentos a un grave ataque en las sociedades más democráticas, pero no porque choque con la concepción libertaria. Más bien al contrario: porque protege (débilmente) algunos aspectos de esa concepción. Los gobiernos tienen un defecto fatal: a diferencia de las tiranías privadas, las instituciones de poder y autoridad estatal ofrecen al pueblo despreciado la oportunidad de representar algún papel, por más limitado que sea, en la gestión de sus propios asuntos. Este defecto es intolerable para los señores, que se dan cuenta ahora —y no andan del todo descaminados— de que ciertos cambios en el orden económico y político internacional ofrecen la posibilidad de crear una especie de "utopía para los señores", con perspectivas sombrías para el resto de la gente. No es necesario que explique aquí en detalle a qué me refiero. Los efectos son demasiado obvios, incluso en las sociedades ricas, desde los pasillos del poder hasta las calles, el campo y las cárceles. Por razones que merecen nuestra atención, pero que van más allá del ámbito de estas observaciones, la campaña de marcha atrás está encabezada en la actualidad por sectores dominantes en sociedades donde los valores sometidos a su ataque se han plasmado en algunas de sus formas más avanzadas, es decir, en el mundo de habla inglesa, lo cual constituye una notable ironía, aunque tampoco es contradictorio.

Merece la pena tener en cuenta que la realización de ese sueño utópico ha sido aclamado como una perspectiva inminente desde comienzos del siglo XIX (volveré a tratar de manera sucinta ese pe-

ríodo). En la década de 1880, el artista socialista y revolucionario William Morris pudo escribir lo siguiente:

> Sé que en el momento actual se ha generalizado la opinión de que el sistema competitivo, o "el que se quede atrás, que arree", es el último sistema económico que verá este mundo, de que es perfecto y de que con él se ha alcanzado, por tanto, la culminación. Hay que tener, sin duda, mucho valor para no hacer caso a esta opinión, sostenida, según me dicen, incluso por las personas más eruditas.

Si la historia ha llegado, realmente, a su final, como se proclamaba con tanta seguridad, "la civilización morirá"; pero la historia nos dice en conjunto que no es así, añadía Morris. En la década de 1920 volvió a florecer la esperanza de que esa "perfección" se hallara a la vista. Con el vigoroso apoyo del pensamiento liberal, en general, y, por supuesto, con el del mundo de los negocios, el Temor a los Rojos propagado por Woodrow Wilson había conseguido desacreditar a los sindicatos y al pensamiento independiente, contribuyendo a instaurar una época de dominio empresarial que se esperaba fuera permanente. Al hundirse los sindicatos, los obreros no tuvieron ningún poder y sólo pocas esperanzas en los años culminantes del auge del automóvil. El aplastamiento del sindicalismo y los derechos laborales, conseguido a menudo por medio de la violencia, escandalizó incluso a la prensa británica de derechas. Un visitante australiano, asombrado por la debilidad de los sindicatos norteamericanos, observaba en 1928 que "la organización obrera existe sólo por la tolerancia de los patronos [...]. No desempeña ningún papel auténtico en la determinación de las condiciones imperantes en la industria".

Los años siguientes demostraron, una vez más, que las esperanzas eran prematuras. Pero estos sueños recurrentes ofrecen un modelo que las "pirámides de control" y sus agentes políticos intentan reconstituir hoy en día[4].

En el mundo actual, los objetivos de los anarquistas comprometidos deberían consistir en defender algunas instituciones del

Estado de los ataques lanzados contra ellas, intentando obligarlas al mismo tiempo a que se abran a una participación pública más significativa y, en última instancia, eliminarlas en una sociedad mucho más libre si se pueden alcanzar las circunstancias apropiadas.

Sea o no así —y éste es un asunto que no puede dirimirse con certeza—, el aparente conflicto entre objetivos y perspectivas no desautoriza esta postura. Dicho conflicto es una característica normal de la vida cotidiana, con la que intentamos vivir de alguna manera pero que no podemos eludir.

La "concepción humanística"

Habida cuenta de todo esto, me gustaría volver a la cuestión más amplia de las perspectivas. Se trata de algo especialmente pertinente hoy día en el contexto de los esfuerzos cada vez más intensos por socavar y suprimir los logros conseguidos mediante una lucha popular larga y a menudo acerba. Los problemas poseen importancia histórica y suelen aparecer velados por tergiversaciones y engaños en campañas para "convertir a la población haciéndola adoptar el punto de vista de la pirámide que ejerce el control". Difícilmente podría haber un momento mejor para reflexionar sobre los ideales y perspectivas formulados, modificados, remodelados y vueltos a menudo del revés a medida que la sociedad industrial se desarrollaba hasta su estadio actual mediante un ataque masivo contra la democracia, los derechos humanos y hasta el mercado, mientras el triunfo de esos valores es aclamado por quienes los atacan —proceso que obtendrá gestos de aprobación de parte de quienes están familiarizados con lo que en épocas más honradas se solía denominar "propaganda"—. Este momento vivido por los asuntos humanos es tan interesante desde una perspectiva intelectual como humanamente ominoso.

Comenzaré esbozando un punto de vista expresado por dos destacados pensadores del siglo XX, Bertrand Russell y John Dewey, que disentían en muchísimas cosas pero compartían una idea de-

nominada por Russell "concepción humanística": en palabras de Dewey, la creencia en que el "propósito último" de la producción no consiste en producir bienes sino "seres humanos libres, asociados entre sí en condiciones de igualdad". El objetivo de la educación, tal como lo formulaba Russell, es "proponer un sentido del valor de las cosas que no se reduzca al del dominio", contribuir a crear "ciudadanos sabios en una comunidad libre" en la que florezcan tanto la libertad como "la creatividad individual" y en la que los trabajadores sean dueños de su destino, y no instrumentos de producción. Hay que desentrañar las estructuras ilegítimas de la coacción, fundamentalmente el dominio ejercido por "el mundo de los negocios para el beneficio particular mediante el control privado de la banca, la tierra y la industria, reforzado por la posesión de la prensa, las agencias de noticias y otros medios de publicidad y propaganda" (Dewey). Mientras no se consiga esto, continuaba Dewey, no tiene sentido hablar de democracia. La política seguirá siendo "la sombra proyectada sobre la sociedad por las grandes empresas, [y] la esencia de las cosas no cambiará con la atenuación de esa sombra". Las formas democráticas carecerán de auténtico contenido y la gente no trabajará "de manera libre e inteligente, sino por lo que gane con su trabajo" (una situación "antiliberal e inmoral"). Por tanto, el mundo de la industria debe pasar "de un orden feudal a otro social y democrático" basado en el control, la libre asociación y la organización federal de los trabajadores, según una forma general de pensamiento en la cual participan, junto con muchos anarquistas, el socialismo gremial de G. D. H. Cole y marxistas de izquierdas como Anton Pannekoek, Rosa Luxemburgo, Paul Mattick y otros. Las opiniones de Russell eran bastante parecidas en este sentido[5].

El pensamiento de Dewey y su compromiso directo se centraron principalmente en los problemas de la democracia. Sus orígenes se han de buscar en la corriente mayoritaria de Estados Unidos; Dewey era "tan norteamericano como el pastel de manzana", como suele decirse. Por tanto, es interesante observar que, hoy día, muchos miembros de la cultura intelectual considerarían extravagantes, o algo peor, las ideas expresadas por él hace no muchos

años, si las conocieran, y un sector influyente llegaría incluso a denunciarlas como "antinorteamericanas".

Diré de paso que este último término resulta interesante y revelador, lo mismo que su reciente difusión. Esta clase de expresiones son de esperar en sociedades totalitarias. Así, en la época estalinista se condenaba a disidentes y críticos por "antisoviéticos", actitud que se consideraba un delito intolerable; los generales brasileños neonazis y otros como ellos utilizaban categorías similares. Pero su aparición en sociedades mucho más libres, en las cuales la subordinación al poder es voluntaria y no impuesta, constituye un fenómeno mucho más significativo. Esos conceptos no deberían suscitar otra cosa que el ridículo en cualquier medio que conserve el recuerdo de una cultura democrática, aunque no pase de ahí. Imaginemos la reacción en las calles de Milán o de Oslo ante un libro titulado *Antiitalianismo* o *Los antinoruegos* que denunciara las actividades reales o inventadas de quienes no demuestran el debido respeto a las doctrinas de la fe secular. Sin embargo, en las sociedades anglosajonas —incluida Australia, según tengo entendido— esos hechos se tratan con solemnidad y reverencia en círculos respetables, lo cual es signo de un grave deterioro de los valores democráticos corrientes.

Las ideas expresadas en un pasado no muy lejano por personalidades tan destacadas como Russell y Dewey hunden sus raíces en la Ilustración y en el liberalismo clásico y conservan su carácter revolucionario en la educación, el lugar de trabajo y cualquier otro ámbito de la vida. Si se ponen en práctica, contribuirán a desbrozar el camino hacia el libre desarrollo de unos seres humanos cuyos valores no son la acumulación y el dominio sino la independencia de mente y acción, la libre asociación en condiciones de igualdad, y la cooperación para alcanzar unos objetivos comunes. Esas personas compartirán el despreció de Adam Smith hacia los logros "viles" y "sórdidos" de "los señores del género humano" y de su "máxima rastrera": "Todo para nosotros y nada para los demás", principio rector que se nos enseña a admirar y reverenciar, mientras los valores tradicionales son menoscabados por un ataque incesante. Entenderían de inmediato lo que llevó a una figura pre-

capitalista como Adam Smith a prevenir contra las terribles consecuencias de la división del trabajo y a fundamentar en parte su defensa del mercado, bastante matizada, en su convicción de que en condiciones de "libertad perfecta" se tendería de manera natural hacia la igualdad, aspiración obvia basada en motivos morales elementales.

La "concepción humanística" expresada por Russell y Dewey en unos años más civilizados, bien conocida por la izquierda libertaria, se opone radicalmente a las corrientes principales del pensamiento contemporáneo: las ideas directrices del orden totalitario fraguadas por Lenin y Trotsky y las de las sociedades de capitalismo de Estado de Occidente. Uno de esos sistemas se ha derrumbado, por fortuna, pero el otro continúa su avance hacia lo que podría ser un futuro muy inquietante.

"El nuevo espíritu de la época"

Es importante reconocer lo intenso y espectacular que es el choque de valores entre esa concepción humanística y lo que impera hoy en día, los ideales denunciados por la prensa obrera a mediados del siglo XIX como "el nuevo espíritu de la época: enriquécete y olvida todo lo que no sea tu propio yo", la "máxima rastrera" de Smith, una doctrina degradante y vergonzosa que ninguna persona decente podría tolerar. Resulta sorprendente seguir la evolución de los valores desde una figura precapitalista como Smith —con su insistencia en la compasión, en el objetivo de una libertad acompañada de igualdad, y en el derecho humano fundamental a un trabajo creativo y satisfactorio— hasta quienes elogian "el nuevo espíritu de la época" invocando a menudo con desvergüenza el nombre del propio Smith. Dejemos aparte las actuaciones vulgares que suelen desfigurar las instituciones ideológicas. Fijémonos, en cambio, en alguien a quien podamos, al menos, tomar en serio, como James Buchanan, premio Nobel de economía, quien dice que "la sociedad ideal es la anarquía, en la cual ninguna persona o

grupo de personas coacciona a otra". Buchanan ofrece a continuación la siguiente glosa, expuesta con autoridad como un hecho:

> La situación ideal de cualquier persona es aquella que le permite plena libertad de acción y coarta el comportamiento de los demás a fin de que se adhieran a sus deseos. Eso significa que toda persona busca ser el dueño de un mundo de esclavos[6].

Adam Smith, al igual que Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill o cualquier otro igualmente próximo a la tradición liberal clásica, habría considerado patológico este pensamiento; sin embargo, ése es nuestro sueño más preciado, por si no nos habíamos dado cuenta.

Una fascinante ilustración del estado en que se halla nuestra cultura intelectual y sus valores dominantes es el comentario sobre los difíciles problemas a los que nos enfrentamos para estimular a los ciudadanos de Europa del Este, por fin liberada, y poder difundir así entre ellos el cuidado amoroso que hemos prodigado durante varios cientos de años a los territorios situados bajo nuestra tutela. Las consecuencias aparecen con bastante claridad en un impresionante cúmulo de cámaras del horror de todo el mundo, que, milagrosamente —y por una inmensa fortuna—, no transmiten lección alguna sobre los valores de nuestra civilización y los principios que guían a nuestros nobles líderes; sólo los "antiamericanos" y gente de su ralea podrían estar tan locos como para dar a entender que los logros sistemáticos de la historia merecen, quizá, ser contemplados desde otro punto de vista. Ahora se nos presentan nuevas oportunidades para ejercer nuestra beneficencia. Podemos ayudar a personas liberadas de la tiranía comunista a alcanzar la feliz condición de los bengalíes, haitianos, brasileños, guatemaltecos, filipinos, pueblos indígenas de cualquier parte del mundo, esclavos africanos, etcétera, etcétera, o al menos acercarse a ella.

A finales de 1994, el *New York Times* publicó una serie de artículos sobre cómo se comportan nuestros alumnos. El dedicado a Alemania oriental comienza citando a un clérigo que había sido

un dirigente de las protestas populares contra el régimen comunista. Describe su creciente preocupación por lo que está ocurriendo en su sociedad: "La competencia brutal y el ansia de dinero destruyen nuestro sentimiento comunitario. Casi todas las personas tienen cierta sensación de miedo, depresión o inseguridad" a medida que dominan las lecciones que impartimos a los pueblos atrasado del planeta. Pero su reacción no nos lleva a nosotros a aprender nada[7].

El escaparate del que todo el mundo se siente orgulloso es Polonia, donde "el capitalismo ha sido más amable" que en cualquier otra parte, informa Jane Perlez bajo el titular "Carriles rápidos y lentos en la carretera del capitalismo": algunos polacos captan la idea, pero otros aprenden con lentitud[8].

Perlez aporta ejemplos de los dos tipos. El estudiante aplicado es el propietario de una pequeña industria que da un "ejemplo próspero" de lo mejor de la moderna Polonia capitalista. Gracias a préstamos públicos sin interés concedidos a esa sociedad de libre mercado actualmente floreciente, su taller produce "glamurosos vestidos de perlas" y "trajes de novia de intrincado diseño" vendidos en su mayoría a alemanas ricas, pero también a polacas adineradas. Entretanto, el Banco Mundial informa de que la pobreza se ha multiplicado por más de dos desde la implantación de las reformas, mientras los sueldos reales han caído un 30% y se esperaba que la economía polaca se recuperara para finales de 1994 hasta llegar al 90% del PIB que tenía antes de 1989. No obstante, "el capitalismo ha sido más amable": las personas hambrientas pueden constatar los "signos de un consumo repentino", admirar los trajes de boda en los escaparates de las tiendas elegantes, los "coches extranjeros con matrículas polacas" que rugen por la carretera Varsovia-Berlín y a las "mujeres de los nuevos ricos, que guardan en sus bolsos teléfonos móviles de 1.300 dólares".

"Hay que enseñar a la gente a comprender que debe luchar por sí misma y no puede confiar en los demás", explica una asesora laboral en la República Checa. Esta mujer se siente preocupada por la "creación de una subclase consolidada" e imparte clases para enseñar las actitudes convenientes a personas "en cuyas mentes se ha-

bían inculcado valores igualitaristas" en la época en que "el lema que las llenaba de orgullo solía ser: 'Soy minero, ¿hay alguien mejor que yo?" Quienes aprenden con rapidez conocen ahora la respuesta a esa pregunta: los miembros de la antigua *nomenklatura*, enriquecidos por encima de cuanto podían imaginar en sus sueños más imposibles al haberse convertido en agentes de empresas extranjeras, que, como es natural, favorecen a sus miembros debido a su destreza y su experiencia; los banqueros instalados en el negocio mediante la "red de los viejos compañeros"; las mujeres polacas que disfrutan de las delicias del consumo; los fabricantes de ropa elegante para la exportación ayudados por el gobierno y que la venden a otras mujeres ricas del extranjero. En resumen, la gente apropiada es mejor que el minero del lema.

Ésos son los éxitos de los valores norteamericanos. Luego vienen los fracasos en el carril lento. Perlez elige como ejemplo el de un minero del carbón de 43 años, quien, "sentado en su cuarto de estar con revestimiento de madera, admira los frutos de su trabajo durante la época comunista: un televisor, muebles cómodos, una cocina refulgente y moderna", y ahora, tras 27 años de trabajo en la mina, se encuentra en paro y piensa en los años anteriores a 1989. "Fue una época magnífica", dice, "y la vida era segura y cómoda". Es de los que aprenden despacio; considera "insondables" los nuevos valores y no puede comprender "por qué está en casa, sin trabajo y dependiendo de la seguridad social", preocupado por sus 10 hijos y sin habilidad para "enriquecerse olvidándose de todo cuanto no sea él mismo".

Se entiende, pues, que Polonia deba ocupar un lugar en la repisa junto con otros trofeos, inspirarnos un nuevo orgullo y hacer que nos sintamos ufanos de nosotros mismos.

Esa parte del mundo está plagada de otros aprendices lentos, problema examinado en un "informe mundial" elaborado por varios corresponsales del *Christian Science Monitor* en el antiguo mundo comunista. Un empresario se quejaba de haber "ofrecido a un compatriota ucraniano 100 dólares al mes para que le ayudara a cultivar rosas en una parcela privada" (traducción: para trabajar para él). "Comparados con los cuatro dólares que ganaba en una gran-

ja colectiva, era una fortuna. Pero el ucraniano rechazó la oferta". El aprendiz rápido atribuye esa irracionalidad a "una determinada mentalidad" que persiste incluso tras la victoria de la libertad: "Ese individuo piensa: '*Nyet*, no voy a dejar la granja colectiva y ser tu esclavo". Los trabajadores norteamericanos se habían contagiado hace tiempo de esa misma falta de disposición a convertirse en esclavos de nadie, hasta que se les civilizó debidamente; volveré sobre este tema.

Los inquilinos de un bloque de pisos de Varsovia padecen la misma dolencia. No quieren entregar sus viviendas a un industrial que afirma ser propietario del edificio desde antes de la Segunda Guerra Mundial y se preguntan: "¿Por qué habría de beneficiarse la gente de algo a lo que no tiene derecho?" Se han producido "importantes progresos reformistas" en la superación de actitudes tan retrógradas, continúa el informe, aunque "sigue habiendo una gran reticencia a dejar que los extranjeros compren y vendan tierras". El coordinador en Ucrania de iniciativas agrarias patrocinadas por EE UU explica: "Nunca se llegará a una situación en la que el 100% de la tierra se halle en manos privadas. Nunca tendrán una democracia". Es verdad que las pasiones antidemocráticas no alcanzarán las cotas de Vietnam, donde un decreto de 1995 "retrasó el reloj de la historia": "En un tributo a Marx, el decreto se propone ayudar a los vietnamitas exprimiendo mediante la exigencia de un alquiler a los pocos privilegiados que poseen títulos sobre terrenos para montar negocios" (concedidos en un intento de atraer inversiones extranjeras). Para que los nativos pudieran trabajar (si tenían esa suerte) al servicio de los inversores extranjeros y de una minúscula élite nacional, bastaría con permitir a éstos comprar el país, y por fin tendríamos libertad y "democracia", como en América Central, en Filipinas y en otros paraísos liberados hace tiempo [9].

Hace mucho que se viene recriminando a los cubanos por ese mismo tipo de atraso. La indignación alcanzó su punto álgido durante los Juegos Panamericanos, celebrados en Estados Unidos, cuando los atletas cubanos no sucumbieron a una descomunal campaña propagandística para inducirles a desertar, campaña que in-

cluía espléndidas ofertas económicas para que se profesionalizaran; los atletas dijeron a los periodistas que tenían un compromiso con su país y su gente. La cólera por la influencia devastadora del lavado de cerebro comunista y de la doctrina marxista no tuvo casi límites.

Los norteamericanos ignoran, por suerte, que, incluso en las condiciones de pobreza impuestas por la guerra económica de EE UU, los cubanos siguen negándose a aceptar dólares por realizar trabajos domésticos, según informan quienes visitan Cuba, y no desean ser "esclavos de nadie". Tampoco es probable que conozcan los resultados de una encuesta Gallup realizada en 1994 y considerada el primer estudio de opinión independiente y científico publicado en la prensa de Miami de lengua española —y, por lo visto, en ningún otro lugar—. Según el sondeo, el 88% de los encuestados afirmaban sentirse "orgullosos de ser cubanos"; el 58%, de que "los éxitos de la revolución superen a sus fracasos"; el 69% se identificaban como "revolucionarios" (pero sólo el 21% como "comunistas" o "socialistas"); el 76% decía estar "satisfecho con su vida personal"; y el 3%, que los "problemas políticos" eran los principales a los que se enfrentaba el país.

Si se llegaran a conocer esas atrocidades comunistas, podría ser necesario lanzar un bombardeo atómico contra La Habana, en vez de intentar matar al mayor número posible de gente por hambre y enfermedades, para llevar la "democracia" a la isla. Éste fue el nuevo pretexto para estrangular Cuba tras la caída del muro de Berlín, pues las instituciones ideológicas no tuvieron un momento de descanso mientras cambiaban de rumbo. Cuba no era ya un agente del Kremlin empeñado en apoderarse de América Latina y conquistar unos Estados Unidos estremecidos de terror. Las mentiras de 30 años pueden guardarse calladamente en el cajón: según la versión común revisada, el terror y la guerra económica han constituido siempre un intento de llevar la democracia al país. Debemos reforzar, por tanto, el embargo, que "ha contribuido a aumentar el hambre, las enfermedades y la muerte y a generar una de las mayores epidemias neurológicas del siglo pasado", según especialistas en salud que escribieron en revistas médicas de EE UU

en octubre de 1994. El autor de uno de los artículos decía: "El hecho cierto es que estamos matando gente" al negarle comida y medicinas y equipo para fabricar sus propios productos médicos.

La "Ley para la democracia en Cuba" de Clinton —vetada en un primer momento por el presidente Bush porque violaba de manera muy clara el derecho internacional, y firmada luego cuando se vio desbordado por la derecha durante la campaña electoral de Clinton— suprimió las actividades de empresas filiales de EE UU en el extranjero, el 90% de las cuales se dedicaba al comercio de alimentos, medicinas y equipo médico. Esta contribución a la democracia ayudó a provocar un descenso considerable en los niveles sanitarios de la isla, un aumento de la tasa de mortalidad y "la crisis sanitaria más alarmante producida en Cuba en época reciente", un tipo de enfermedad neurológica que había sido observada por última vez en el suroeste asiático en los campos de prisioneros del trópico durante la Segunda Guerra Mundial, según el antiguo jefe de neuroepidemiología del Instituto Nacional de Salud de EE UU, autor de uno de los artículos. Para ilustrar los efectos, un profesor de medicina de la Universidad de Columbia cita el caso de un aparato sueco para filtrar agua, comprado por Cuba para producir vacunas, que fue retenido porque algunos componentes eran fabricados por una empresa de propiedad norteamericana; así pues, para llevar la "democracia" a los supervivientes se pueden denegar unas vacunas que salvan vidas[10].

Los éxitos en "matar gente" y hacerla sufrir son importantes. En el mundo real, la Cuba de Castro constituía una preocupación no por su amenaza militar, por las violaciones de los derechos humanos o por la dictadura, sino por motivos profundamente arraigados en la historia de Estados Unidos. En la década de 1820, mientras la conquista del continente avanzaba a buen ritmo, los dirigentes políticos y económicos consideraron Cuba como la siguiente presa que debían obtener. Se trataba de "un objeto de importancia trascendental para los intereses comerciales y políticos de nuestra Unión", aconsejaba John Quincy Adams, autor de la Doctrina Monroe, coincidiendo con Jefferson y otros en que España debía mantener la soberanía hasta que los británicos se hubiesen desva-

necido como elemento disuasorio y Cuba hubiese caído en manos de EE UU por "las leyes de la gravitación política" como "un fruto maduro" para ser cosechado, según ocurrió un siglo más tarde. A mediados del siglo XX, aquel fruto maduro era muy apreciado por los intereses agrarios y del juego, entre otros. Pero EE UU no se tomó a la ligera que Castro le robara esta posesión. Y lo que es peor, existía el peligro de que se produjese un "efecto dominó" de desarrollo en una dirección que podría ser significativa para gente que sufría en otros países; por ejemplo, mediante la organización de los mejores servicios sanitarios existentes en América Latina. Se temía que Cuba pudiera ser una de esas "manzanas podridas" que "echan a perder la cesta", un "virus" capaz de "infectar" a otros, según la terminología favorita de los planificadores, que no se sienten nada preocupados por los crímenes, mientras que sí les interesan mucho los efectos de una lección ejemplarizante.

Sin embargo, las personas respetables no se paran a pensar en esos asuntos, ni siquiera en los datos fundamentales de la campaña desarrollada desde 1959 para devolver a su dueño legítimo el fruto maduro, incluida la fase actual. Pocos norteamericanos conocieron el material subversivo publicado en octubre de 1994 por revistas médicas o, incluso, el hecho de que, ese mismo mes, la Asamblea General de la ONU aprobó, por una votación de 101 contra 2, una resolución que exigía poner fin al embargo ilegal, votación en la que EE UU, abandonado incluso por Albania, Rumanía y Paraguay, que en años anteriores se habían unido brevemente a Washington en su cruzada por la democracia, sólo pudo contar con el apoyo de Israel.

Según la historia comúnmente narrada, Europa del Este, liberada por fin, puede unirse ahora a las sociedades ricas de Occidente. Tal vez sea así, pero, en ese caso, uno se pregunta por qué esa unión no se produjo en el medio milenio anterior, cuando una gran parte de Europa oriental no cesó de decaer por comparación con la occidental hasta bien entrado este siglo y se convirtió en el "Tercer Mundo" original. Podemos imaginar un panorama distinto que llevaría, en mayor o menor grado, al restablecimiento de la situación anterior: algunas partes del imperio comunista que habían

pertenecido al Occidente industrial —Polonia occidental, la República Checa, y algunas más— se unirán gradualmente a él, mientras que otras regresarán a una situación parecida a la que tuvieron antes, como zonas al servicio del rico mundo industrial que, si llegó a ser lo que es, no se lo debe, desde luego, a su singular virtud. Como observaba Winston Churchill en un escrito presentado a sus colegas de gabinete en enero de 1914,

> no somos un pueblo joven con *un historial inocente* y un legado escaso. Nos hemos apropiado [...] de una parte *absolutamente desproporcionada* de la riqueza y el comercio mundiales. Hemos conseguido todos los territorios que deseábamos, y nuestra pretensión de que nos dejen solos, sin ser molestados, para disfrutar de unas vastas y espléndidas posesiones *adquiridas en su mayor parte por medios violentos y mantenidas principalmente por la fuerza*, suele parecer menos razonable a otros que a nosotros.

Es verdad que semejante sinceridad es rara en la sociedad respetable, aunque el pasaje resultaría aceptable sin las frases en cursiva, como entendió Churchill, quien publicó el escrito en la década de 1920 en su obra *The World Crisis* tras haber eliminado las frases ofensivas[11].

También es instructivo observar el marco en que se representa el desastre del comunismo. Nunca se ha puesto en duda que se trataba de una monstruosidad, según les pareció evidente desde el primer momento a los anarquistas, a personas de pensamiento independiente, como Russell y Dewey, y a marxistas de izquierda —muchos de los cuales lo habían predicho, de hecho, por adelantado—. Y el hundimiento de la tiranía no pudo menos de ser un motivo de alegría para todo aquél que valorase la libertad y la dignidad humanas. Pero, fijémonos en una cuestión más concreta: la prueba utilizada como criterio para demostrar que la economía planificada era un fracaso catastrófico y demostraba los méritos superiores del capitalismo consistía, sencillamente, en comparar Alemania Occidental, Francia, Inglaterra y Estados Unidos

con la Unión Soviética y sus satélites: una verdad de Perogrullo. El argumento es poco más que un automatismo intelectual, pero se consideraba de una validez tan obvia que nadie se daba cuenta de ello y era la hipótesis de partida de cualquier indagación posterior.

Se trata de un argumento interesante, con amplias posibilidades de aplicación. Según esa misma lógica, se podría demostrar, por ejemplo, el fracaso colosal de las guarderías infantiles de Cambridge (Massachusetts) y el gran éxito del MIT: preguntemos, simplemente, hasta qué punto entienden la física cuántica los niños que acceden a primaria por comparación con los doctores del MIT. Otra perogrullada.

A quien formulara un argumento así, le ofreceríamos, probablemente, un tratamiento psiquiátrico. La falacia es de una trivialidad evidente. Para realizar una valoración racional, habría que comparar a los niños salidos de las guarderías de Cambridge con otros que ingresaron en el sistema educativo con idéntico nivel. Esa misma racionalidad elemental dicta que, para valorar la economía planificada soviética en relación con su alternativa capitalista, deberíamos comparar los países europeos del Este con otros que eran como ellos cuando comenzó el "experimento" de los dos modelos de desarrollo. Es obvio que el término de comparación no debería ser Occidente, pues habría que retroceder medio milenio para encontrar un momento en que era similar a la Europa del Este. Una comparación apropiada consistiría en cotejar Rusia con Brasil, o Bulgaria con Guatemala, aunque esto sería injusto para el modelo comunista, que nunca gozó de nada remotamente parecido a las ventajas de que disfrutaron los satélites de EE UU. Si emprendemos esa comparación racional, concluiremos, efectivamente, que el modelo económico comunista fue un desastre; y el occidental, un fracaso aún más catastrófico. Hay matices y complejidades, pero las conclusiones básicas son bastante sólidas.

Resulta curioso ver cómo no se logra entender algo tan elemental y observar la reacción ante algunos intentos de investigar el asunto, cosa que tampoco se comprende. Este ejercicio nos brinda al-

gunas lecciones útiles sobre los sistemas ideológicos de las sociedades libres[12].

Lo que está ocurriendo ahora en una gran parte de Europa del Este recapitula, en parte, el historial común de otras regiones del mundo a las que se impuso una función de servicio que muchas de ellas siguen ejerciendo, con instructivas excepciones. Esto coincide igualmente con una larga corriente, importante y llena de interés, de la historia de las propias sociedades industriales. Los modernos Estados Unidos "se crearon sobre las protestas de sus trabajadores", señala David Montgomery, historiador del trabajo en la Universidad de Yale, protestas que fueron vigorosas y directas y estuvieron acompañadas de "luchas encarnizadas". Hubo victorias obtenidas con esfuerzo entreveradas de acomodaciones forzosas a "unos Estados Unidos sumamente antidemocráticos", sobre todo en la década de 1920, observa Montgomery, cuando parecía que "la casa del trabajo" se había "derrumbado".

La voz de los trabajadores se expresó con claridad y viveza en la prensa obrera y social que floreció desde mediados del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, e incluso más tarde, y fue destruida finalmente por el poder del Estado y los particulares. En fecha tan reciente como la década de 1950, 800 periódicos obreros llegaban todavía a una cifra de entre 20 y 30 millones de personas con el propósito —según decían— de combatir la ofensiva empresarial dirigida a "convencer al pueblo norteamericano de las virtudes del mundo de los grandes negocios", denunciar el odio racial y "todo tipo de palabras y hechos antidemocráticos" y proporcionar "antídotos para los peores venenos de la prensa mercenaria", los medios de comunicación comerciales, cuya tarea consistía en "aprovechar cualquier oportunidad para condenar el mundo del trabajo, mientras se quitaba importancia a los pecados de los magnates de la banca y la industria, que controlan realmente la nación"[13].

Voces de resistencia

Los movimientos populares de resistencia a la autocracia capitalista del Estado y sus voces elocuentes tienen mucho que enseñarnos sobre los objetivos y perspectivas de la gente corriente, sobre sus creencias y aspiraciones. El primer estudio importante sobre la prensa obrera de mediados del siglo XIX (que, hasta donde yo sé, sigue siendo el único) fue publicado hace 70 años por Norman Ware. Es una lectura ilustrativa, o lo sería, si fuese conocida. Were se centra en los periódicos creados y gestionados por obreros y "chicas de fábrica" en las localidades industriales próximas a Boston, "la Atenas de América", patria también de sus principales universidades. Esas localidades siguen vivas, sumamente desmoralizadas y en decadencia, pero no tanto como las estimulantes visiones de las personas que las construyeron y sentaron los cimientos de la riqueza y el poder de Estados Unidos.

Los periódicos revelan hasta qué punto los sistemas de valores exigidos por el poder privado eran ajenos e intolerables para los trabajadores, quienes se negaban con obstinación a abandonar los sentimientos humanos normales. "El nuevo espíritu de la época", condenado por ellos con aspereza, "resultaba repugnante para un sector asombrosamente amplio de la antigua sociedad norteamericana", escribe Ware. La razón principal era "la decadencia del obrero industrial como persona", el "cambio psicológico", la "pérdida de dignidad e independencia" y de derechos democráticos y libertades a medida que el Estado y el poder privado imponían, por medio de la violencia cuando era necesario, los valores del capitalismo industrial.

Los trabajadores deploraban la "degradación y la pérdida de aquel respeto hacia uno mismo que había hecho de los obreros y jornaleros el orgullo del mundo", el declive de la cultura, la destreza y los logros conseguidos e, incluso, de la dignidad humana conforme eran sometidos a lo que denominaban "esclavitud salarial", no muy distinta, según ellos, de la que llevaba a tratar a los esclavos de las plantaciones sureñas como ganado, pues se les obligaba a venderse a sí mismos, y no lo que producían, convirtién-

dose así en "siervos" y "súbditos humildes" de unos "déspotas". En sus escritos describían la destrucción del "espíritu de las instituciones libres" que reducía a los trabajadores a un "estado de servidumbre" en la cual "vemos a una aristocracia del dinero cerniéndose sobre nosotros como una imponente avalancha que amenaza con aniquilar a cualquiera que se atreva a cuestionar sus derechos a esclavizar y oprimir a los pobres y los desafortunados". Difícilmente podían dejar de ser conscientes de las condiciones materiales reinantes en sus localidades o en la cercana Boston, donde la esperanza de vida de los irlandeses se calculaba en 14 años en 1849.

Un aspecto particularmente dramático y significativo, una vez más, del ataque lanzado en aquel momento contra la democracia y los derechos humanos fue el rápido declive de la alta cultura. Las "chicas de las fábricas", procedentes de las granjas de Massachusetts, se habían habituado a pasar el tiempo leyendo obras clásicas y de literatura contemporánea, y, si tenían un poco de dinero, los artesanos independientes solían contratar a un muchacho que les leyera mientras trabajaban. Alejar semejantes ideas de las mentes de la gente ha sido una labor nada desdeñable que ha permitido a un respetado comentarista actual desechar con desdén la idea de democratizar Internet para permitir a los menos privilegiados acceder a la red:

> Uno imagina que, tal como están las cosas, los pobres obtienen casi toda la información que desean, y en muchos casos se resisten, incluso, a los esfuerzos realizados por las escuelas, bibliotecas y medios de información para tenerlos más al día. En realidad, esa resistencia ayuda a menudo a explicar por qué son pobres

—sin olvidar, por supuesto, sus genes defectuosos—. La intuición del comentarista se consideró tan profunda que fue destacada por los editores en un recuadro especial[14].

La prensa obrera condenaba también lo que calificaba de "sacerdocio comprado" ejercido por los medios de comunicación, las universidades y la clase intelectual, apologistas del poder que pro-

curaban justificar el despotismo que estrechaba su presa e inculcar sus degradantes valores. "Las fábricas deberían pertenecer a quienes trabajan en ellas", escribían los obreros, que no gozaban de las ventajas de los intelectuales radicales. Esto les permitiría triunfar sobre los "principios monárquicos" que estaban arraigando "en suelo democrático". Años más tarde, aquella propuesta se convirtió en un lema de cohesión para el movimiento obrero organizado, incluso entre sus sectores más conservadores. En una alocución pronunciada en una fiesta sindical y que tuvo una gran difusión, Henry Demarest Lloyd declaró que "la misión del movimiento obrero es liberar a la humanidad de las supersticiones y pecados del mercado y abolir la pobreza, que es el fruto de esos pecados. Este objetivo sólo se puede alcanzar extendiendo a la dirección de la economía los principios de la democracia política". "Quienes deben fijar el horario laboral, las condiciones de empleo y la división de la producción son las personas que realizan el trabajo", insistía Lloyd en su discurso, calificado por David Montgomery de "toque de rebato para la asamblea de la American Federation of Labor (AFL) de 1893". Los propios trabajadores, continuaba Lloyd, son quienes deben "escoger a los capitanes de la industria, que serán elegidos para ser servidores y no amos. El trabajo coordinado de todos debe dirigirse al bienestar de todos [...]. Eso es la democracia"[15].

Estas ideas resultan, por supuesto, familiares a la izquierda libertaria, aunque se oponen de manera radical a las doctrinas de los sistemas dominantes de poder, tanto si se denominan de "izquierda" como de "derecha" o de "centro" en las expresiones del discurso contemporáneo, vacías en gran parte de significado. Dichas ideas han sido eliminadas en fechas recientes, y no por primera vez, pero pueden ser recuperadas, como ha ocurrido a menudo.

Esos valores habrían resultado también inteligibles para los fundadores del liberalismo clásico. Las reacciones de los obreros de las ciudades industriales de Nueva Inglaterra ilustran, como había ocurrido anteriormente en Inglaterra, la perspicacia de la crítica de Adam Smith a la división del trabajo. Adoptando ideas sobre la libertad y la creatividad que fueron corrientes en la Ilustración, Smith reconocía que "el entendimiento de la mayor parte de los seres hu-

manos está formado necesariamente por las profesiones que suelen ejercer". De ahí que

> el hombre que pasa la vida realizando unas pocas operaciones sencillas cuyos efectos son también, quizá, siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su entendimiento [...] y, en general, se convierte en alguien tan estúpido e ignorante como puede serlo una criatura humana [...]. Ahora bien, ése es el estado en que acabará forzosamente una gran parte de la gente en toda sociedad desarrollada y civilizada, a menos que el gobierno se esfuerce por impedirlo,

como debe hacer para evitar las repercusiones destructivas de las fuerzas económicas, opinaba Adam Smith. Si un artesano produce un objeto bello por encargo, escribía Wilhelm von Humboldt en una obra clásica que inspiró a Mill, "podremos admirar lo que hace, pero despreciaremos lo que es": no un ser humano, sino un mero artefacto en manos de otros. Por razones similares, "el jornalero que cuida un huerto es su dueño en un sentido más cierto, tal vez, que el apático saboreador voluptuoso de sus frutos". Los auténticos conservadores siguieron reconociendo que las fuerzas del mercado destruirían cualquier realidad valiosa de la vida humana, a menos que se les reprimiera con dureza. Haciéndose eco de lo que habían dicho Smith y Von Humboldt medio siglo antes, Alexis de Tocqueville se preguntaba retóricamente: "¿Qué se puede esperar de un hombre que ha pasado veinte años de su vida fabricando cabezas de alfiler?" "El arte avanza, el artesano retrocede", comentaba. Al igual que Smith, valoraba la igualdad de rango y reconocía que era el cimiento de la democracia norteamericana, y advertía de que, si llegaba a imponerse en algún momento "una desigualdad permanente en las condiciones sociales", la "aristocracia manufacturera, que crece a ojos vistas" y es "una de las más duras que hayan existido en el mundo", podría rebasar sus límites y acarrear el fin de la democracia. Jefferson consideraba un principio fundamental que "en una democracia no pueden existir juntas una pobreza extendida y una riqueza concentrada"[16].

Las fuerzas destructivas e inhumanas del mercado, condenadas por los fundadores del liberalismo clásico, no fueron elevadas a la categoría de objetos de veneración y su santidad no fue establecida con la certeza de "los principios de la fuerza de la gravedad" hasta comienzos del siglo XIX por obra de Ricardo y otros economistas clásicos, como aportación a la lucha de clases que se estaba librando en la Inglaterra industrializada —doctrinas recuperadas ahora, cuando "la batalla eterna por las mentes de los seres humanos" se libra con una intensidad y una crueldad renovadas—.

Deberíamos señalar que, en el mundo real, estos principios homólogos a las leyes de Newton fueron observados en la práctica tanto como lo son hoy. Los escasos estudios sobre el tema realizados por historiadores de la economía calculan que la mitad, aproximadamente, del sector industrial de Nueva Inglaterra se habría hundido si el país se hubiese abierto a los productos mucho más baratos de la industria británica, afianzada y sostenida ella misma con abundantes recursos del poder del Estado. Hoy día, las cosas son también así en buena medida, como no tardará en descubrir cualquiera que disipe las brumas de la retórica y contemple la realidad del "liberalismo económico" y los "valores empresariales" que fomenta.

John Dewey y Bertrand Russell son dos de los herederos de esa tradición en el siglo XX, tradición que tiene sus raíces en la Ilustración y el liberalismo clásico y que fue comprendida, según creo, de la manera más intensa por los estimulantes logros de las luchas, organización y pensamiento de los trabajadores y trabajadoras en su intento de mantener y ampliar el ámbito de la libertad y la justicia frente al nuevo despotismo del poder privado sostenido por el Estado.

Al observar el crecimiento de la nueva "aristocracia manufacturera" que alarmaría a Tocqueville, Thomas Jefferson formuló en sus últimos años una pregunta fundamental. Muy preocupado por el destino del experimento democrático, estableció una distinción entre "aristócratas" y "demócratas". Los "aristócratas" son "aquellos que temen al pueblo y desconfían de él y desean arrebatar de sus manos todos los poderes para ponerlos en las de las clases superio-

res". Los demócratas, en cambio, "se identifican con la gente, tienen confianza en ella, la aprecian y la consideran la honrada y segura depositaria [...] del interés público", aunque no sea "siempre la más sabia". Los aristócratas de su tiempo eran los abogados del Estado capitalista en alza, contemplado por Jefferson con consternación al reconocer la evidente contradicción entre la democracia y el capitalismo o, más exactamente, el "capitalismo realmente existente", estrechamente vinculado al poder estatal.

La descripción de los "aristócratas" dada por Jefferson fue desarrollada adicionalmente por Bakunin, quien predijo que los miembros de la "nueva clase" de intelectuales seguiría uno de dos posibles caminos paralelos. Podrían intentar explotar las luchas populares para adueñarse ellos mismos del poder del Estado, convirtiéndose en una "burocracia roja" que impondría el régimen más cruel y depravado de la historia, o darse cuenta de que el poder reside en otro lugar y ofrecerse como un "sacerdocio comprado" al servicio de los auténticos señores, actuando como gestores o como apologistas que "golpean a la gente con el garrote del pueblo" en las democracias del capitalismo de Estado.

Ésta debe de ser una de las pocas predicciones de las ciencias sociales que se ha cumplido de manera tan espectacular. Y sólo por ello merece un lugar de honor en el famoso canon, aunque tendremos que esperar largo tiempo para que esto ocurra.

"Amores que matan"

Creo que, entre la época actual y los días en que Ricardo, Malthus y otros dieron forma a la ideología contemporánea —denominada ahora "neoliberalismo" o "racionalismo económico"— existe una inquietante similitud. La tarea de aquellos pensadores fue demostrar a la gente que, en contra de lo que neciamente cree, carece de derechos. Se trata, en efecto, de algo "científicamente" demostrado. El grave error intelectual de la cultura precapitalista era creer que las personas tienen un lugar en la sociedad y un derecho

a él; un lugar que, tal vez, sea horrible, pero que al menos es algo. La nueva ciencia demostró que el concepto del "derecho a vivir" era una simple falacia. Había que explicar pacientemente a una gente engañada que carecía de cualquier derecho que no fuera el de probar suerte en el mercado. Una persona sin fortuna independiente y que no pueda sobrevivir en el mercado de trabajo "no puede pretender tener derecho a la menor porción de alimento, y, en realidad, no tiene nada que hacer donde quiera que se encuentre", proclamaba Malthus en su influyente obra. Engañar a los pobres haciéndoles creer que poseen derechos es un "gran mal" y una violación de la "libertad natural", sostenía Ricardo escandalizado ante aquel ataque contra los principios de la ciencia económica y de la racionalidad elemental, y también contra los principios morales, que no son menos elevados que ellas. El mensaje es sencillo. Podemos elegir libremente: ingresar en el mercado de trabajo o en la prisión del asilo para indigentes, morir o marchar a otra parte; posibilidad surgida cuando, gracias al exterminio y la expulsión de las poblaciones indígenas, se abrieron amplios espacios en función de unos principios que no eran exactamente los del mercado.

Nadie superó a los fundadores de la ciencia económica en su devoción por la "felicidad de las personas", pues para conseguirla defendieron, incluso, cierta ampliación del derecho de sufragio: "No, desde luego, de forma universal, para todos los individuos, sino para una parte de ellos, aquella de la que se supone que no está interesada en acabar con el derecho de propiedad", explicaba Ricardo, añadiendo que serían oportunas otras limitaciones aún más duras si se demostrara que "reducir el derecho de elección a los límites más estrictos" garantizaría mayor "seguridad en la selección de un buen surtido de representantes". Hasta el día de hoy contamos con un extenso elenco de ideas similares[17].

Es útil recordar qué ocurrió cuando se formularon e impusieron las leyes del racionalismo económico, siguiendo el conocido estilo dual: disciplina de mercado para los débiles, pero atenciones del Estado nodriza para proteger a los ricos y privilegiados siempre que fuera necesario. En la década de 1930, la victoria de la nue-

va ideología era considerable, y pocos años después se confirmó de la manera más plena. Sin embargo, había un ligero problema. A la gente, al parecer, no le entraba en la cabeza la idea de carecer de derechos intrínsecos. Al ser necia e ignorante, le resultaba difícil entender la sencilla verdad de que no tenía derecho a vivir, y reaccionaba con todo tipo de comportamientos irracionales. Durante un tiempo, el ejército británico dedicó gran parte de sus energías a sofocar disturbios. Luego, las cosas tomaron un giro más ominoso. La gente comenzó a organizarse. El movimiento cartista, y más tarde el movimiento obrero, se convirtieron en fuerzas importantes. En ese momento, los señores empezaron a asustarse un poco más y reconocieron lo siguiente: nosotros podemos negarles el derecho a vivir, pero ellos pueden negarnos el derecho a gobernar. Era necesario hacer algo.

Por suerte, había una solución. La "ciencia" económica, más flexible que la de Newton, comenzó a cambiar. A mediados de siglo, se había remodelado sustancialmente por obra de John Stuart Mill e, incluso, de personajes de tanta solidez como Nassau Senior, antiguo sostén de la ortodoxia. Resultó que entre los principios de la gravitación se hallaban ahora los elementos básicos de lo que acabaría siendo, poco a poco, el Estado capitalista de bienestar, con algún tipo de contrato social instaurado mediante una lucha larga y dura, con muchos reveses pero también con éxitos significativos.

En la actualidad se está acometiendo un intento de dar marcha atrás en la historia, de retroceder a los felices días en que los principios del racionalismo económico tuvieron un breve reinado, demostrando con argumentos serios que la gente no tiene ningún derecho, fuera de lo que pueda lograr en el mercado de trabajo. Y como la orden de "marchar a otra parte" no puede funcionar, las posibilidades se han reducido a la prisión del asilo para indigentes o la muerte por hambre, como ley natural, lo cual revela que cualquier intento de ayudar a los pobres sólo sirve para perjudicarles. A los pobres, por supuesto, ya que los ricos cuentan milagrosamente con ese tipo de ayuda, como cuando el poder del Estado interviene para echar una mano a los inversores tras el hundimiento

del tan cacareado "milagro económico" mexicano, para rescatar bancos e industrias fracasados o para impedir el acceso de los japoneses al mercado norteamericano, permitiendo así a las empresas nacionales reconstruir la industria del acero, el automóvil y la electrónica en la década de 1980 (en medio de una impresionante retórica sobre el libre mercado expuesta por el gobierno más proteccionista de la época de la posguerra y sus acólitos). Junto con otras muchas cosas, pues eso no es más que la guinda de la tarta. Los demás, en cambio, están sujetos a los férreos principios del racionalismo económico, que quienes adjudican esas ayudas podrían calificar hoy día de "amores que matan".

Por desgracia no se trata de una caricatura. En realidad, resulta muy difícil caricaturizar la situación. Uno recuerda el desesperado comentario de Mark Twain en sus ensayos anticapitalistas (ignorados desde hace tiempo), cuando hablaba de su incapacidad para satirizar a uno de los admirados héroes de las masacres de filipinos: "Ninguna sátira sobre Funston puede ser perfecta, pues quien ocupa esa cima es el propio Funston [...]. [Él es] la sátira personificada".

Las insulsas informaciones de primera página serían motivo de ridículo y horror en una sociedad con una cultura intelectual auténticamente libre y democrática. Veamos sólo un ejemplo. Fijémonos en la capital económica del país más rico del mundo: la ciudad de Nueva York. Su alcalde Rudolph Giuliani acabó confesando acerca de sus medidas fiscales, incluida la modificación radicalmente regresiva de la carga fiscal: se trataba de una reducción de impuestos para los ricos ("todos los recortes fiscales del alcalde benefician a las empresas", observó el *New York Times* en letra pequeña), y de un aumento para los pobres (oculto en forma de incremento en el coste del transporte para escolares y obreros, una matrícula más cara en las escuelas de la ciudad, etc.). Estas medidas, unidas a unos graves recortes en los fondos públicos destinados a paliar las necesidades de la población, deberían ayudar a los pobres a marcharse a otra parte, explicó el alcalde. Las medidas en cuestión "les permitirían desplazarse libremente por el país", según el comentario del *Times* a la noticia bajo el titular: "Giuliani con-

sidera que los recortes asistenciales ofrecen una oportunidad para cambiar de residencia" [18].

En resumen, quienes eran prisioneros del sistema asistencial y de los servicios públicos han quedado finalmente libres de sus cadenas, tal como aconsejaban los creadores de las doctrinas del liberalismo clásico en sus teoremas rigurosamente demostrados. Y todo ello por su bien, según demuestra la ciencia recientemente reconstituida. Conforme admiramos el imponente edificio de la racionalidad personificada, la compasión por los pobres nos arrasa los ojos en lágrimas.

¿A dónde irán las masas liberadas? Quizá a vivir en *favelas* levantadas en los arrabales y ser así "libres" de encontrar de algún modo el camino de vuelta para realizar el trabajo sucio en provecho de quienes tienen derecho a disfrutar de la ciudad más rica del mundo, con unas desigualdades superiores a las de Guatemala y donde el 40% de los niños se hallaba por debajo del nivel de pobreza antes de que se instituyeran esas nuevas medidas "por nuestro bien".

Los defensores de causas perdidas que no pueden entender los favores prodigados a los pobres, deberían ser al menos capaces de constatar que no hay alternativa. "La lección de los próximos años podría ser que Nueva York no es, sencillamente, lo bastante rica o económicamente potente como para permitirse el amplio sector público que fue creado en el período posterior a la Gran Depresión", nos enseña una opinión especializada expuesta en otro reportaje de primera página del *Times*.

La pérdida de vitalidad económica es bastante real debido en parte a unos planes de "desarrollo urbano" que acabaron con una base manufacturera en favor de un sector financiero en expansión. La riqueza de la ciudad es un asunto distinto. La opinión especializada a la que recurrió el *Times* es el informe preparado para los inversores por el grupo de inversión J. P. Morgan, que ocupaba el quinto lugar entre los bancos comerciales de la lista de *Fortune* 500 y se hallaba en la dolorosa situación de haber ganado tan sólo 1.200 millones de dólares en 1994. No hay duda de que aquél no fue un gran año para J. P. Morgan, si se compara con el "asombroso" au-

mento de beneficios del 54% para los 500, con un simple 2,6% de incremento en el empleo y un 8,2% en las ventas en "uno de los años más beneficiosos que haya vivido nunca el mundo empresarial norteamericano", según informaba exultante la revista *Fortune*. La prensa económica celebró otro "año excepcional para los beneficios de las empresas de EE UU", mientras "la riqueza doméstica del país parece haber descendido, en realidad", en este cuarto año de crecimiento ininterrumpido de dos dígitos, que es el decimocuarto de descenso continuado de los salarios reales. La lista de *Fortune* 500 ha alcanzado nuevas cimas de "poderío económico", con ingresos cercanos a los dos tercios del producto nacional bruto, bastante más que en Alemania o Gran Bretaña, por no hablar del poder que ejerce sobre la economía mundial: una impresionante concentración de poder en manos de tiranías privadas que no rinden cuentas, y otro grato golpe asestado a la democracia y el mercado[19].

Vivimos en "tiempos de vacas flacas" y todo el mundo debe apretarse el cinturón: ésta es la jaculatoria que nos repiten. En realidad, el país nada en un mar de capital, con "beneficios crecientes" que "rebosan las arcas de la América empresarial", tal como escribía jubilosa la revista *Business Week* antes, incluso, de que llegaran las espléndidas noticias sobre la superación de marcas durante el último trimestre de 1994, con un "fenomenal 71% de avance" para las 900 empresas de la "clasificación empresarial" publicada por la misma revista. Y en unos tiempos tan duros, ¿hay alguna posibilidad que no sea la de ofrecer a las masas ahora liberadas "una oportunidad para cambiar de residencia"[20]?

"Amores que matan" es, exactamente, la expresión correcta: amores para los ricos y los privilegiados, y muerte para todos los demás.

La campaña de marcha atrás en los frentes social, económico, político e ideológico explota oportunidades brindadas por unos importantes desplazamientos del poder, que en los últimos 20 años ha pasado a manos de los señores. El nivel intelectual del discurso imperante es más que despreciable; y el nivel moral, grotesco. Pero la valoración de las posibilidades que se esconden tras esa si-

tuación no parece quimérica. Ésta es, a mi modo de ver, la situación en que nos hallamos ahora al analizar los objetivos y las perspectivas.

Como ha ocurrido siempre en el pasado, podemos elegir ser demócratas, en el sentido de Jefferson, o aristócratas. El segundo camino ofrece sustanciosas recompensas, dada la ubicación de la riqueza, los privilegios y el poder y los destinos hacia donde tiende de forma natural. El otro camino es una senda de lucha, a menudo de derrota, pero también de recompensas que no pueden imaginar quienes sucumben al "nuevo espíritu de la época: enriquécete y olvida todo lo que no sea tu propio yo".

El mundo actual está lejos del de Thomas Jefferson o del de los trabajadores de mediados del siglo XIX. Sin embargo, las oportunidades que ofrece no han cambiado en ningún aspecto fundamental.

8
El anarquismo, los intelectuales y el Estado*

La Asociación Brasileña de Lingüística le ha invitado a Brasil como especialista. ¿Por qué dedica parte de su calendario a ponerse en contacto con movimientos sociales locales?

Siempre lo hago. Creo que llevo 40 años recorriendo el mundo para dar charlas de lingüística. Pero siempre combino ambas actividades. En realidad, suelo acudir por los movimientos sociopolíticos y, de paso, pronuncio mis conferencias sobre lingüística. Así, si hablo en Estados Unidos ante un movimiento de Colorado, o de cualquier otro lugar, partidario de la justicia social, mis charlas suelen realizarse bajo los auspicios del departamento de lingüística, que cubre los gastos del viaje. Esto no tiene nada de raro. En realidad, las invitaciones me llegan de muchos grupos. Así que es normal.

* Esta entrevista fue realizada en Brasil, en noviembre de 1996, por Pablo Ortellado y André Ryoki Inoue. Apareció originalmente en un número especial (sobre democracia y autogestión) de *Temporaes*, revista de los estudiantes de Historia de la Universidad de São Paulo (Humanitas, São Paulo, 1999). Posteriormente se publicó en una colección de artículos y entrevistas de Chomsky sobre anarquismo: *Notas sobre o anarquismo*, ed. de Felipe Correa, Imaginário/Sedição, São Paulo, 2004. (*N. del E.*)

En un artículo —"Objetivos y perspectivas" [incluido en la presente obra, págs. 151-183]— de su nuevo libro, Perspectivas sobre el poder, *dice que, como anarquista, su objetivo a largo plazo es la abolición del Estado, pero que sus "objetivos a corto plazo son defender e, incluso, reforzar elementos de la autoridad del Estado* [...] *obstaculizar los denodados esfuerzos dirigidos a 'dar marcha atrás' al progreso logrado en la expansión de la democracia y los derechos humanos". ¿Qué quiere decir cuando habla de reforzar el Estado? ¿Se refiere a una participación efectiva en el Estado, como el hecho de votar por los demócratas o por el Partido dos Trabalhadores? Y si no es así, ¿dónde traza la línea de separación?*

Esa frase la pronuncié en una charla dada en una asamblea anarquista. Desde mi punto de vista, los movimientos libertarios han sido muy miopes al practicar su doctrina con rigidez, sin preocuparse por las consecuencias humanas. Es perfectamente adecuado..., quiero decir, desde mi punto de vista y del de unos pocos más, considerar el Estado como una institución ilegítima, pero de ahí no se deduce que no debamos apoyarlo. A veces, si no apoyamos esa institución ilegítima, se impondrá otra que lo será aún más. Por tanto, si nos preocupa el pueblo... Pero seamos más concretos, fijémonos en Estados Unidos. Hay un sector estatal que hace cosas atroces, pero el Estado también realiza algunas acciones buenas. Como consecuencia de siglos de luchas populares generalizadas, existe un sistema asistencial mínimo que ayuda a las madres y los niños pobres. Este sistema está siendo atacado en un intento por reducir el Estado al mínimo. Ahora bien, no parece que los anarquistas sean capaces de entender que deben apoyar dicho sistema, y se unen a la ultraderecha diciendo: "Tenemos que reducir el Estado al mínimo", lo que significa poner más poder en manos de las tiranías privadas, que no rinden cuentas al pueblo y son puramente totalitarias.

Esta actitud recuerda en cierto modo a un antiguo lema del Partido Comunista de comienzos de la década de 1930 que decía:

"Cuanto peor, mejor". Hubo una época en que el Partido Comunista se negaba a combatir el fascismo partiendo de la teoría de que quien lo combatía se unía a los socialdemócratas, que eran mala gente; así que, "cuanto peor, mejor". Ésa era la consigna que recuerdo de mi infancia. Pues bien, consiguieron lo peor: Hitler. Si uno se preocupa porque los niños de siete años tengan qué comer, apoyará al sector estatal en ese punto, reconociendo al mismo tiempo que, a la larga, es una institución ilegítima. Sé que a muchos les resultará difícil encararse con este hecho; en cuanto a mí, la izquierda me critica constantemente por no ser un hombre de principios. Para esas personas, tener principios quiere decir oponerse al sector estatal, aunque en la situación actual esa oposición signifique dejar el poder en manos de organizaciones privadas totalitarias encantadas de ver cómo los niños mueren de hambre. Creo que, si queremos pensar de manera constructiva sobre los problemas del futuro, debemos ser capaces de tener en cuenta esas ideas. En realidad, proteger hoy el sector estatal constituye un paso hacia la abolición del Estado, pues de ese modo se mantiene un terreno de debate público en el que la gente puede participar, organizarse e influir en política, etc., aunque sea de manera limitada. Si eliminamos esto, regresaremos a [...] una dictadura, a una dictadura privada, por así decirlo, cosa que difícilmente podrá ser un paso hacia la liberación.

Según usted, parece como si nos halláramos en una situación en la cual, si el Estado aumenta su poder, disminuirá el que tienen las empresas, y viceversa.

Así es, en buena medida.

Pienso que no ha mencionado un tercer elemento en esta competición por el poder: el pueblo organizado. Permítame ponerle un ejemplo. En Brasil, el sistema sanitario está gestionado por el Estado, en parte por el gobierno federal y en parte por los ayuntamientos. El año pasado, el alcalde de São Paulo propuso una nueva fórmula para el sistema sanitario municipal; consistiría en que médicos, enfermeras y otros tra-

bajadores del mismo fueran pagados por el Estado pero gestionaran los centros de salud por su cuenta. No obstante, si no se sintieran capaces de hacerlo de manera adecuada, se les permitiría traspasar la gestión de los centros a empresas privadas. La izquierda cayó de inmediato en la cuenta de que se trataba de una vía indirecta para privatizar el sistema sanitario, lo cual está prohibido por la Constitución. Al mismo tiempo, los trabajadores libertarios de dicho sistema propusieron que, en vez de privatizarlo o mantenerlo como propiedad del Estado, fuera autogestionado por los propios trabajadores y por los municipios. El equipamiento y los edificios seguirían perteneciendo al Estado y los salarios provendrían también de él, pero los trabajadores y los municipios fijarían las directrices, el trabajo, la organización, etc. En este caso, se estaría difundiendo la democracia...

Entiendo; no hace falta que lo explique más.

Y al mismo tiempo se debilitaría el Estado.

No, eso no significa debilitar el Estado sino reforzarlo; fíjese en uno de los aspectos de la propuesta: los salarios serían pagados por el Estado. La propiedad sería también suya, y eso reforzaría el sector estatal. Soy muy partidario de un plan así. Pienso que tendría que haber una autogestión de los trabajadores, pero también que la financiación debería socializarse. Si a todo ello se hubiese añadido, por ejemplo, un nuevo aspecto, a saber, la propuesta de que la financiación proviniera de las colectividades, habría sido un gran regalo para los ricos. Es algo que les encanta hacer. Lo que ellos quieren es eliminar los restos del sistema fiscal; no es que quede mucho, pero, al menos, hay algo que les impone cierta carga en apoyo del sistema de bienestar. A los ricos les gusta ver cómo se suprime este componente. Por tanto, si se consigue la autogestión, me parecerá magnífico, pues la considero una gran idea que no contradice en nada lo dicho por mí. Así, por ejemplo, las iniciativas para introducir la autogestión —la autogestión obrera— en las fábricas armonizan con lo que he dicho antes. Se trata de lo mismo. Eso garantiza que, en las circunstancias actuales, no sean los

pobres quienes paguen, sino que se socialicen los costes. Esto significa reforzar el Estado frente a los poderes privados. Todo ello tiene, por tanto, una perfecta coherencia; no es una tercera opción sino que forma parte de la segunda, la opción que yo describía. En realidad, en el terreno público, preservado por la democracia parlamentaria, se atribuye cierta función al Estado y existen posibilidades de lucha de todo tipo. Las más decisivas eliminan, por ejemplo, la gestión y la propiedad de todo el sistema privado. Esta posibilidad es un pequeño componente de las mismas y forma parte del sistema. En realidad se trata de algo factible, en teoría, por medios parlamentarios. Y aunque no se haya llevado a cabo, existen al menos los mecanismos para hacerlo. En cualquier caso, deberíamos llevar esos mecanismos hasta el límite. La razón de que las empresas multinacionales sientan tanto interés por los liberales es que, desde su punto de vista, son precisamente éstos quienes reducen el Estado al mínimo. Y minimizar el Estado significa reforzar los sectores privados, lo cual limita el ámbito de expresión de la influencia pública y no es un objetivo anarquista. Quiero decir, que la gente puede sentirse seducida por la expresión "minimizar el Estado", y caer de alguna manera en esa trampa; pero pensemos qué sentido tiene. Significa reducir el Estado e incrementar un poder aún peor. Ésta no es una meta anarquista.

¿Insiste en ello porque muchos anarquistas de Estados Unidos confunden el Partido Libertario con un partido defensor de los ideales anarquistas o de algo cercano al anarquismo? ¿Es ésa la razón?

Está relacionado de algún modo. Se trata de un fenómeno peculiar anglosajón, del mundo de habla inglesa y de Estados Unidos. Uno de los sueños del anarquismo —el único que ha sobrevivido— fue el anarquismo de ultraderecha, como el que podemos observar en el Partido Libertario, que agrada, precisamente, a las grandes empresas, a las compañías de inversiones, etc. No porque crean en él, pues saben perfectamente que nunca se librarán del Estado, ya que lo necesitan para sus propios fines, pero les encanta utilizar a esa gente como arma ideológica contra todos los demás.

El Partido Libertario cuenta, por tanto, con la calurosa aceptación de los círculos empresariales, en general, que en realidad lo ridiculizan en privado, pues saben perfectamente bien que no sobrevivirían sin una financiación estatal masiva y quieren, por tanto, un Estado poderoso. No obstante, les gusta la ideología libertaria, que pueden utilizar como ariete contra cualquier otra cosa. Si se aplicaran los ideales del Partido Libertario, se crearía el peor monstruo totalitario que haya visto el mundo. En realidad, tengo en él a muchos amigos. Durante años, las únicas publicaciones en las que podía escribir eran las revistas y periódicos de los libertarios de ultraderecha, pues coincidimos en un montón de cosas. Por ejemplo, en la oposición al imperialismo norteamericano. En este sentido, nadie quiso publicar el primer artículo que pude escribir sobre Timor Oriental. Ellos lo publicaron ya a finales de la década de 1970. Es el único que apareció en Estados Unidos sobre ese tema en esa década. También publicaron muchas otras cosas, y hemos seguido manteniendo una amistad personal. Aunque entre ellos y yo hay grandes diferencias.

Hubo también un movimiento anarquista de izquierda —el movimiento anarquista de la clase trabajadora—, que fue destruido en gran parte por medios violentos. Fue entonces cuando se encarceló y desterró del país a personas como Emma Goldman y Alexander Berkman. El movimiento de la clase trabajadora, el movimiento libertario de izquierda, fue aplastado, en general, mientras el libertario de derechas era objeto de aplausos. No porque quienes tienen el poder crean en ese movimiento, sino porque les resulta útil como ariete. Esto provoca gran confusión en numerosos anarquistas. Estados Unidos tiene una tradición de anarquismo individualista. "Me iré al bosque y trabajaré para mí"; éste es el tipo de anarquismo al que me refiero, algo que surge en una sociedad con las características de la norteamericana, una sociedad gobernada por el mundo de los negocios y que dispone de espacio abundante. Adopta muchas formas. Una de ellas es la de las milicias, organizaciones muy opuestas al Estado. Lo que quiero decir es que, cuando hablo a grupos entre los que existe un fuerte apoyo a las milicias de ultraderecha, estamos de acuerdo en muchas cosas y

ellos distribuyen mis libros. Si acude usted a los congresos de la milicia, verá mis libros expuestos allí. Piensan que nos situamos en el mismo bando porque tanto ellos como yo atacamos al Estado. De la misma manera que los anarquistas creen que ellos y yo nos hallamos en bandos distintos porque tomo algunas iniciativas para preservar el Estado. Lo que quiero decir es que si alguien se para un poco a pensar en todo esto verá que una consigna no nos da la respuesta. Hay que situarla en el contexto de una realidad más complicada.

A nosotros nos hace gracia que los norteamericanos confundan con tanta tosquedad la extrema derecha y la extrema izquierda...

No tiene nada de extraño. Examine la historia; fíjese de dónde procedía Mussolini.

La especialización y la división intelectual del trabajo

En algún lugar [*en "Language and Responsibility"*] *ha hablado del papel de los intelectuales en el mantenimiento del orden social y en la defensa de los intereses de las élites, y luego ha criticado la idea de que el conocimiento social (la historia, la política internacional, etc.) requiere instrumentos especiales (una teoría, una metodología) que la gente corriente no posee ni puede poseer. Al mismo tiempo, la crítica que denuncia esa pervertida especialización del conocimiento social es ella misma especializada, en el sentido de exigir un gran esfuerzo que sólo son capaces de realizar el intelectual profesional o el aficionado que trabaje duramente. ¿Cómo puede eludir el intelectual crítico este dilema de criticar la especialización y ser él mismo un especialista?*

Creo que debemos ser honrados. Si me preguntase usted si puedo explicar en cinco minutos lo que enseño en mis cursos de lingüística para doctorandos, le diría que no, pues eso requiere una gran

formación previa; son asuntos que exigen mucha comprensión y para los cuales se necesitan conocimientos técnicos, etc. Pero si me pidiera que explicase en cinco minutos la crisis de la deuda brasileña, le diría que sí, pues se trata de algo relativamente sencillo. Nadie entiende mucho de ciencia: más allá de las grandes moléculas, el discurso se vuelve muy descriptivo. Los terrenos en los que existe un conocimiento significativo y no superficial son bastante raros. Allí donde se da, lo respetamos; por eso no pronuncio charlas sobre física cuántica, porque mi desconocimiento de la materia es total.

Por otra parte, estas cuestiones son en realidad accesibles a todo el mundo. Una de las cosas que hacen los intelectuales es volverlas inaccesibles por varias razones, incluidas las relacionadas con el dominio y el privilegio personal. Es muy natural que los intelectuales intenten que las cosas sencillas parezcan difíciles. Es como cuando la iglesia medieval creaba misterios para preservar su importancia. Lea "El Gran Inquisidor", de Dostoyevski, que lo cuenta de manera muy hermosa. "El Gran Inquisidor" explica que es necesario crear misterios, pues, de lo contrario, la gente corriente podría entender las cosas. Hay que mantenerla en un estado de sumisión, para lo cual se precisa que las cosas parezcan misteriosas y complicadas. Ésta es la prueba del intelectual. Además, se trata de algo bueno para esta clase de personas: el intelectual es alguien importante que habla con palabras rimbombantes que nadie comprende. A veces, la situación se vuelve cómica, por ejemplo en el discurso posmoderno. En el ambiente parisino, en especial, la situación es de tebeo; quiero decir, que todo es un galimatías. Pero se hincha por demás, con muchas cámaras de televisión y mucha pose. Esa gente se esfuerza por descodificar y ver cuál es el sentido real detrás de ciertas cosas que se podrían explicar a un niño de ocho años. Todo se reduce a una vaciedad. Pero es la manera que tienen los intelectuales contemporáneos, incluidos los de izquierdas, de crearse grandes carreras, conseguir poder, excluir a la gente, intimidarla, etc. En Estados Unidos, por ejemplo, y desde luego en una gran parte del Tercer Mundo, numerosos activistas radicales se sienten, sencillamente, intimidados por el incomprensi-

ble galimatías generado por movimientos intelectuales de izquierda —a menudo, por feministas radicales u otras corrientes—, un galimatías que resulta, sin más, imposible de comprender e induce a la gente a creer que nunca hará nada, pues, a menos que entienda de algún modo la última versión de tal o cual posmodernidad, no podrá echarse a la calle y organizar a nadie por no ser lo bastante inteligente. Es posible que lo que se pretende no sea esto, pero el efecto es una técnica de marginación, control e intereses egoístas, pues los mismos que la promueven acaban adquiriendo prestigio, viajan por el mundo y viven en ambientes refinados, etcétera. París es, quizá, la versión extrema de esa situación. Allí se ha convertido casi en una caricatura, pero la encontramos en otros lugares.

Por lo demás, la cuestión que debemos plantearnos al respecto es la siguiente: "Bien, si existe alguna teoría o conjunto de principios o doctrinas demasiado complicados como para entenderlos y es, realmente, necesario estudiarlos, que me muestren algo que no se pueda decir con palabras sencillas". Si hay alguien que nos lo pueda demostrar, lo tomaremos en serio. Hagamos esa pregunta a un físico, y nos los podrá mostrar. Pero es que hay una diferencia. Si en un experimento de física ocurren, por ejemplo, cosas que yo no entiendo, y suceden a menudo, puedo acudir a mis amigos del departamento de física y pedirles que me lo expliquen. Yo les diré cuál es el nivel en que puedo entenderles, y ellos podrán hacerlo, de la misma manera que yo puedo explicarles algo que ocurre en un seminario de lingüística para posgraduados con las palabras, con los detalles, que deseen para poderlo comprender. Y los físicos entenderán la idea. Intentemos, en cambio, pedir a alguien que nos explique de forma comprensible el último ensayo de Derrida o de algún otro. Les será imposible. Al menos no podrán hacerlo para mí: yo no les entiendo. Pienso que debemos preguntarnos con mucho cuidado cuál es el gran salto que se ha producido en la evolución y que permite a ciertas personas tener esas intuiciones tan fantásticas que no pueden transmitir a la gente corriente respecto a temas sobre los que nadie entiende gran cosa. Deberíamos mostrarnos muy escépticos en relación con todo ello, pues, en mi opi-

nión, se trata de otra técnica utilizada por los intelectuales para dominar a las personas.

Conciencia y vanguardia

Acaba de mencionar a Derrida. Últimamente se ha discutido mucho sobre relativismo. El debate ha llevado a un tipo de postura en la cual se justifica la pasividad por respeto a la diversidad cultural. Yo creo que ese debate tiene dos caras. Una faceta liberal, de carácter multicultural, pero también una faceta izquierdista, un debate que va de Gramsci a Paulo Freire. En el segundo aspecto (el más interesante), se trata de un debate que ha puesto de relieve cómo la dicotomía entre una vanguardia ilustrada y el proletariado de mente estrecha ha conducido al autoritarismo. ¿Qué postura debería adoptarse para evitar tanto la pasividad general como el autoritarismo?

Las ideas vanguardistas son fáciles de entender; la gente tiene medios para justificar su poder, como en el caso de los libertarios de derechas. Tener poder me justifica, aunque carezca de otros valores. Las personas serias, en cambio, trabajarán con la gente. Cuando uno enseña, no se planta y se dedica a hacer afirmaciones dando por supuesto que los demás las copiarán, sino que trabaja con la gente. Esto es así tanto si se enseña a niños de seis años como si se dan clases en un centro de posgrado. Se trabaja conjuntamente en un intento por ilustrarse uno mismo. A menudo la persona que enseña aprende más que sus estudiantes. En ese sentido, uno utiliza todos los conocimientos, recursos y privilegios de que dispone para ayudar a otros y aprender de ellos, etc. En eso consiste un trabajo intelectual digno de respeto. No significa que deba tener carácter vanguardista; en realidad, el intelectual es un servidor que trabaja junto con otras personas para procurar y conseguir una mejor comprensión. En realidad no hay nada más que decir sobre este asunto. Me refiero a lo notable que resulta que este tipo de cosas se comprendan a la perfección en el terreno de las ciencias pu-

ras. Eso es exactamente lo que ocurre cuando se abordan materias de mucho contenido sustancial —como la alta matemática o la física avanzada, por ejemplo, o, incluso, algunos cursos de lingüística para doctorandos—. En esos casos, el profesor no se planta allí mientras los demás toman notas; la gente se reiría de una situación así. Se trata de un intercambio. El profesor habla del trabajo que está realizando y algún estudiante se levanta y dice que no es cierto, que las cosas no son así, que debería meditarlo. A continuación, el profesor vuelve a trabajar sobre el problema. Se parece a cuando uno habla en los barrios bajos a personas de clase obrera que intentan hacerse una idea de cuáles son sus problemas. Me refiero a que el conferenciante posee ciertos conocimientos, y los oyentes otros; a que uno tiene experiencia, y ellos también. Intentemos, pues, juntar a todos los participantes y ver si es posible aprovechar la situación de forma constructiva. No pretendo ser excesivamente modesto ni nada por el estilo. Sé perfectamente bien que cuando doy una charla a obreros en huelga o a madres acogidas a la ayuda asistencial, etc., hay cosas que yo sé y ellos ignoran. Pero también hay cosas que ellos saben y yo no, así que juntamos todos esos conocimientos y mejoramos gracias a una relación mutua.

En "Democracia y mercado en el nuevo orden mundial" [incluido en Perspectivas sobre el poder], *dice usted que más del 80% de los norteamericanos "piensa que la influencia ejercida por los trabajadores es demasiado escasa —aunque sólo el 20% cree lo mismo de los sindicatos, mientras que el 40% los considera excesivamente influyentes, lo cual es otro signo de los efectos del sistema de propaganda para provocar confusión—". En ese artículo (pero no sólo en él), usted utiliza las pruebas estadísticas de dos maneras: una, para demostrar el interés "auténtico" de la gente; y otra, para demostrar los efectos manipuladores de los medios de comunicación. Si lo que la gente dice y piensa no es un signo cierto de cuáles son sus intereses, ¿cómo podremos determinarlos?*

Bueno, sabemos qué es lo que la gente piensa, y se trata de algo muy sencillo: piensa que los trabajadores deberían influir más en

lo que ocurre, y los sindicatos menos. Las dos hipótesis están razonablemente basadas en informaciones que se hallan a su disposición. La gente formula juicios en función de la información disponible. Y la información de que dispone es que los sindicatos son un arma contra los trabajadores. ¿Ha visto usted *La ley del silencio*, una película que se hizo famosa hace años? Es una especie de modelo, un modelo presentado durante 50 años como un ariete por los medios de comunicación. La idea es que los sindicatos son el enemigo de los trabajadores, y que el obrero sencillo debe alzarse y derribar el sindicato. Se puede entender por qué la industria del entretenimiento, que es, justamente, un enorme sistema empresarial, querría intentar impedir la idea del sindicalismo. Y hasta cierto punto lo ha logrado. Por tanto, la gente cree honradamente que los trabajadores deben liberarse de los sindicatos, y así la clase trabajadora tendrá mayor influencia en lo que ocurre. Esto encierra, por supuesto, un error fáctico. No es que no sepamos qué cree la gente. Cree en una falsedad, a saber, que los sindicatos son enemigos de los trabajadores. A veces, como ocurre con cualquier propaganda, la afirmación es casualmente cierta. La propaganda más demente se basa siempre en algunos elementos verdaderos. Una afirmación así tiene también ciertos componentes de verdad. Los sindicatos han sido enemigos de los trabajadores, pero también son, probablemente, la forma más democrática de organización existente en nuestras sociedades, sumamente antidemocráticas. Puede haber, y siempre ha habido, asociaciones que permiten a los obreros liberarse y extender el ámbito de la justicia social. Pero los medios de comunicación no nos lo van a decir. Por tanto, la respuesta al dilema es hacer que la gente entienda qué son o qué podrían ser los sindicatos, que aprenda la historia de la clase obrera. Nadie conoce la historia de la clase obrera, nadie la estudia. De hecho, basta con echar una ojeada a los medios de comunicación de todo el mundo. Tienen secciones de empresa, pero, ¿ha visto usted alguna vez una sección laboral? No conozco un solo periódico que incluya una sección así. Y, en cambio, todos contienen una sección dedicada a los negocios. Existe una prensa empresarial, ¿hay una prensa obrera? No sé cuál es el caso de Brasil, pero observe el

de Estados Unidos e intente encontrar un periodista asignado al movimiento obrero. Quizá haya dos trabajando en todo el país. Eso significa que nadie cubre la totalidad de la nación. Lo que sí se cubre es el mundo de los negocios, una situación que refleja la del poder. A no ser que la gente sea capaz de desentrañar ese sistema de propaganda, no podrá liberarse. Por tanto, una parte de la tarea consiste en superar esas diferencias.

Ocurre lo mismo con la asistencia social. La inmensa mayoría de la población cree que el gobierno —en el sentido de la población organizada— tiene la responsabilidad de proporcionar a la gente un nivel mínimo de vida, de salud, etc. Por otra parte, se opone a los servicios asistenciales, que cumplen exactamente esa función. El motivo es el siguiente: la imagen que se tiene de la asistencia social es la de una madre rica y negra que no para de tener hijos, nos obliga a pagar por ellos, y acude en Cadillac a la oficina de bienestar social para recoger su cheque. Eso es lo que la gente piensa de la asistencia social, y, por tanto, podemos comprender por qué está en contra de ella. ¿Por qué debería yo trabajar para pagar a esa mujer?, se pregunta la gente. Así que se oponen a las ayudas asistenciales. Por otra parte, se dicen: "Bueno, ahí hay una pobre mujer que no puede cuidar de su hijo. Debería tener una ayuda". No se trata de una contradicción, sino de una hipótesis falsa construida sobre un fuerte adoctrinamiento. La respuesta consiste en poner al descubierto ese adoctrinamiento. Es como decir que Brasil debe pagar su deuda. Eso es adoctrinamiento. ¿Quién debe pagar la deuda? ¿Quiénes tomaron el dinero y lo mandaron de vuelta a Nueva York para hacer más dinero? Esas personas son las únicas que deberían pagar la deuda, si alguien tuviese que hacerlo. No Brasil. Hay que hablar de estas cosas de modo que la gente pueda entenderlas. No son muy difíciles, no hay que comentarlas con retórica posmoderna. Se pueden tratar con palabras sencillas, pues se trata de asuntos muy simples y la gente los entiende con facilidad. Los únicos que no las entienden son los intelectuales. Pero es que tienen, por supuesto, un interés creado en no entenderlas. Si las entendieran, perderían sus poderes. Por tanto, no están dispuestos a entenderlas, y las rodearán de misterio.

9
Entrevista con Barry Pateman *

Gracias por venir a vernos hoy; como sabe, queremos hablar sobre las ideas del anarquismo y sobre sus reflexiones acerca de él. Va a ser una charla bastante peripatética, pero espero que lleguemos a alguna parte. A mediados de la década de 1990, en una entrevista concedida por usted, habló de uno de los problemas del anarquismo diciendo que, quizá, era demasiado negativo, que criticaba pero no ofrecía nada positivo...

Bueno, si lo dije, no debería haberlo hecho, pues no estoy de acuerdo con ello. En realidad, puede echar una ojeada a esa estantería [la señala y se ríe]. Ahí hay estudios anarquistas que presentan propuestas para una sociedad con detalles tan meticulosos que, desde mi punto de vista, van más allá de lo verosímil. Diego Abad de Santillán es un caso famoso que, en 1936, escribió una crítica de la revolución anarquista en España. El libro se titulaba *After the Revolution* [ed. original española: *El organismo económico de la revolución,* Tierra y Libertad, Barcelona, 1936; reedición en Zero, Madrid, 1978] y trazaba un programa muy detallado de una visión de lo que debería ser una sociedad española —o, puestos a ello, cualquier sociedad— con un marcado carácter anarcosindicalista. Y hay muchas propuestas más. Pienso que la pregunta re-

* Esta entrevista fue realizada en febrero de 2004 en Cambridge, Massachusetts, por Barry Pateman, editor adjunto de los Emma Goldman Papers. (*N. del. E.*)

lativa a una planificación detallada del futuro no es tanto "¿Podemos hacerlo?", pues es evidente que podemos, sino si sabemos bastante sobre los seres humanos, sobre la sociedad, sobre las instituciones y los efectos de introducir estructuras institucionales en la vida humana. ¿Sabemos lo suficiente sobre esas cuestiones como para planificar con detalle qué aspecto debería tener una sociedad? ¿O tendría que ser más bien un proyecto experimental guiado por ciertas ideas generales acerca de la libertad, la igualdad, la autoridad y el dominio, dejando a la gente explorar diferentes maneras de abrirse paso en ese laberinto y ver qué le resulta natural? ¿Cuánta diversidad debería haber? ¿Qué haremos con las personas que no quieran trabajar, o con quienes muestren tendencias criminales, o con la gente que no desee acudir a las asambleas? Las preguntas que se plantean son millones. ¿Hasta qué punto desearíamos cambiar de oficio o delegar responsabilidades en función de intereses y talentos? Si alguien desea ser carpintero, físico nuclear o pianista, y otro administrador, ¿exigiremos por principio que intercambien sus profesiones obligatoriamente, aunque sean mucho más felices si no lo hacen? Sobre estos asuntos se pueden formular comentarios a favor y en contra, pero no creo que conozcamos las respuestas.

He estado leyendo a Isaac Puente, el teórico español comunista libertario, que razonaba de manera bastante similar. Decía que "si uno se hace profesor, aprende por experiencia, lo mismo que si se hace médico". No se limitaba a decir que nadie es médico a los 22 años, sino que aprende a serlo, y es posible que ésta sea la manera de ver el anarquismo.

Creo que estoy de acuerdo en un plano muy general. Las personas que se califican de anarquistas en un sentido genérico —y que forman un sector muy amplio— estarán, al menos, de acuerdo en que, sean cuales fueren las estructuras y formas de organización que lleguen a crearse, deberán ofrecer a la gente el máximo de posibilidades de poner en práctica su capacidad creativa, aunque se trate de algo que no puede decidirse mediante una fórmula. Los seres humanos son, y deben ser, muy diferentes, y habría que estimular esas diferencias. Es como educar a los hijos: uno desea que

encuentren su propio camino. No se les dice: "Aquí tenéis un marco rígido que se supone debéis seguir" —aunque mucha gente lo hace—. Mi opinión personal, y en esto difiero de algunos de mis mejores amigos, es que deberíamos ser cautelosos al intentar esbozar la naturaleza de la futura sociedad con demasiado detalle. No es que no pueda hacerse. Se puede hacer —y se ha hecho— de formas interesantes y variadas, pero creo que la verdadera cuestión consiste en saber hasta qué punto tiene importancia hacerlo o, más bien, limitarse a intentarlo y experimentarlo, abandonando poco a poco las estructuras existentes.

En realidad, otro problema al que, en mi opinión, debemos hacer frente es que la gente no entiende qué es la opresión en un momento concreto de la historia humana. Se trata de algo que se aprende. Si me remonto, por ejemplo, a la época de mis padres o de mi abuela, alguien como ella no creía estar oprimida por vivir en una familia extremadamente patriarcal, cuyo padre solía pasear por la calle y no reconocía a su hija cuando se encontraba con ella —no porque no supiera quién era, sino porque no estaba bien visto que alguien dirigiera un gesto a su hija—. Aquello no se sentía como una opresión. Parecía el funcionamiento normal de la vida. Me refiero a los efectos psíquicos internos de una actitud así...; bueno, se trata de una cuestión complicada. Pero, como sabe cualquiera que participe en algún tipo de activismo —como, por ejemplo, el movimiento feminista—, una de las primeras tareas consiste en hacer que la gente entienda que vive en condiciones de opresión y dominación. No es nada obvio, y quién sabe qué formas de opresión y dominación estamos aceptando ahora mismo sin llegar siquiera a percatarnos. En alguna fase posterior de ilustración y de comprensión colectiva reconoceremos que ésas son las cosas a las que debemos enfrentarnos, y no podremos planearlas si no tenemos un conocimiento de la mismas.

En relación con esto, cuando Emma Goldman se hizo mayor y temió que quizá no se produjera una revolución inmediata, acabó muy influenciada por Gustav Landauer, quien decía que el Estado no se halla sólo fuera sino también dentro de nosotros, y que debemos procu-

rar ser nosotros mismos —con toda la libertad que podamos lograr en el capitalismo—. En realidad, a Goldman le preocupó siempre que la gente no estuviera preparada para la revolución y se interesó por la existencia de un medio de desarrollar la política personal con el fin de que cada vez hubiese más indiviuos preparados para experimentar las posibilidades de la vida.

Creo que eso es muy cierto y, de hecho, las personas que mejor lo entienden son quienes ejercen el control y el dominio en las sociedades más libres, como EE UU e Inglaterra, donde las luchas populares han logrado, con el paso de los años, un cúmulo de libertades y donde el Estado tiene una capacidad de coacción limitada. Llama mucho la atención que fuera precisamente en esas sociedades donde los grupos de la élite —el mundo de los negocios, quienes dirigen el Estado, etc.— se dieron cuenta pronto de que iban a tener que idear métodos masivos para ejercer un control sobre las actitudes y opiniones, pues ya no se puede controlar a la gente por la fuerza y, por tanto, para que no perciba que está viviendo en condiciones de alienación, opresión, subordinación, etc., es necesario modificar su conciencia. En realidad, ésa es la razón por la que en Estados Unidos se gastan probablemente un par de billones de dólares al año de una manera muy deliberada que va desde la elaboración de anuncios televisivos para niños de dos años hasta lo que se nos enseña en los programas de la carrera de económicas. Todo está planeado para crear una conciencia de subordinación, y va dirigido, además, específica y muy conscientemente, a eliminar las emociones humanas normales.

El afecto y la solidaridad, no sólo para con las personas sino también para con los delfines varados, son emociones humanas normales. Son simples reacciones normales de la gente. Si nos remontamos a los economistas políticos clásicos, como Adam Smith, veremos que se consideraba una obviedad el hecho de que esas emociones constituían el meollo de la naturaleza y la sociedad humanas. Una de las principales concentraciones de propaganda y educación va dirigida a quitárnoslo de la cabeza. Y además de manera muy deliberada. En el terreno de los programas sociales se mues-

tra, de hecho, como algo intencionado y sin ningún tapujo. Veamos, por ejemplo, la campaña para acabar con la Seguridad Social. ¿En qué consiste? Aunque sean una absoluta necedad, corren muchos rumores sobre sus problemas financieros. Y, por supuesto, se desea que Wall Street se forre. Por debajo de ello hay algo mucho más profundo. La Seguridad Social está fundada en un sentimiento humano que hay que sacar de la cabeza de la gente, a saber, el sentimiento de preocupación por los demás. Pues, realmente, sentimos esa preocupación. Preocuparse por si una viuda minusválida que vive en nuestra misma localidad tiene bastante comida, o por si un niño que vive al otro lado de la calle puede ir a la escuela, es una responsabilidad social y colectiva. Hay que sacar eso de la cabeza de la gente. Hay que conseguir que la gente se diga: "Fíjate, eres un maximizador de riqueza personal y racional. Si esa viuda minusválida no se preparó para su futuro, es problema suyo. Tú no eres culpable de que no tenga suficiente para comer, así que, ¿por qué deberías preocuparte?"

¿Quiere decir que, en esos casos, no existe nada que se pueda denominar sociedad?

Sí. Lo único que queda es el individuo que maximiza su riqueza y se subordina al poder sin pensar en nadie más. Y eso tiene unos efectos. Se puede observar en las actitudes. Ahora bien, volviendo a la cuestión planteada por usted, podemos decir lo mismo de quienes intentan cambiar la sociedad para que asuma formas más dignas. Sí, tendremos que enfrentarnos a la conciencia y al conocimiento de la gente, y, como digo yo, cualquier organizador lo sabe. Tomemos, por ejemplo, como un caso llamativo, el movimiento feminista. Comienza con la creación de grupos para fomentar la conciencia. En ellos, las personas se hablan unas a otras y exponen elementos de su vida que, quizá, no perciben con mucha claridad. Lo mismo ocurre, en general, en instituciones educativas, en fábricas y en cualquier otra parte. Es muy sorprendente ver cómo ha funcionado durante años. Retrocedamos a los primeros días de la revolución industrial, justo en esta comarca, en Lowell, en La-

wrence, en los lugares donde se crearon las industrias textiles. La gente empujada a trabajar en aquellas primeras fábricas —mujeres jóvenes salidas de las granjas, artesanos irlandeses de los barrios bajos, etc.— tenía una conciencia muy radicalizada de que aquello no era natural. No leían a Marx, no conocían el radicalismo europeo, nunca habían oído hablar del anarquismo ni de ninguna otra cosa. Se trataba simplemente de una hipótesis natural. Tenían una prensa muy libre —que nosotros hemos perdido—. La prensa libre de aquellos días daba, sencillamente, por supuesto que el trabajo asalariado se parecía mucho a la esclavitud, que quienes trabajaban en las fábricas deberían poseerlas —"¿Para qué necesitamos a esos patronos que nos dicen qué debemos hacer?"—, y que "el sistema fabril, el sistema industrial, estaba aplastando" sus "valores culturales" y sus "impulsos creativos; nos están convirtiendo en robots", etc. Todo aquello se entendía y se daba por supuesto. Hoy día vas a un barrio de clase obrera y no encuentras nada de eso. Pero no es porque haga falta enseñárselo a la gente: hay que extraerlo de su propia naturaleza interna, de donde ha sido eliminado mediante esfuerzos muy deliberados.

Llama la atención ver hasta qué punto lo son. Hace aproximadamente un siglo se introdujo el taylorismo en la industria —"taylorismo", de Frederick Taylor— con la intención fundamental de convertir a los obreros en robots para controlar cualquier emoción, de modo que no tuvieran alternativa y se transformaran esencialmente en máquinas. El proceso, como todo lo demás, tuvo sus comienzos en el sistema militar, pues en él se pueden realizar experimentos gratis y a costa y riesgo de la población. Luego se trasladó a la industria, al sistema de producción masiva, etc. Lenin estaba encantado con el taylorismo. Tenía más o menos las mismas convicciones que los gerentes capitalistas, y su idea era robotizar el trabajo. Pero, en la década de 1920, no tardó en reconocerse que lo que se denominaba el "control en el trabajo" podía extenderse al "control fuera del trabajo". Es decir, la idea de controlar cualquier otro aspecto de la vida de la misma manera. Entonces, ¿por qué no hacer que las personas fueran robots en la totalidad de su vida? Ser un robot significa centrar la atención en lo que se llamaban las co-

sas superficiales de la existencia. Como consumir moda, no preocuparse del prójimo, no trabajar en unión con otros para crear un medio ambiente digno y no prestar atención a lo que podría llegar a ser el mundo para nuestros hijos. Convertirse en un consumidor pasivo, en una persona que pulsa los botones de la máquina electoral cada dos años y a la que se enseña que eso es la democracia. Obedecer órdenes, no pensar. Identificar el propio valor como ser humano con la cantidad de consumo inútil que uno puede realizar. Eso es el "control fuera del trabajo". Abarca todas las instituciones y es una industria descomunal. En efecto, para superar el control fuera del trabajo hay que hacer que las personas se den cuenta de que su valor como seres humanos no radica en lo mucho que sean capaces de endeudarse y en el número de tarjetas de crédito que puedan acaparar para conseguir los productos que deseen. Eso no constituye su valor como seres humanos. El fin de semana acudimos a un centro comercial y vemos cómo nuestros hijos —habitualmente, nuestras hijas— se divierten en su tiempo libre viendo escaparates. Me refiero a que, si les apetece hacerlo, no podemos decirles que no lo hagan; pero la información que nos dan esos comportamientos sobre la manera en que el "control fuera del trabajo" ha modificado la conciencia de las personas es bastante aterradora.

En relación con este asunto, otra de las cosas que me parecen sorprendentes al contemplar la historia del anarquismo es que, en su momento de mayor popularidad, era casi un movimiento orgánico que respondía a las necesidades de la colectividad, como en los casos de los judíos anarquistas de Nueva York en la década de 1890, en el de España, por supuesto, en el de Argentina y, como usted ha mencionado, en el de Francia. ¿No se está destruyendo lo comunitario con cosas con la técnica, pues en estos momentos hay quizá más comunidades en el ciberespacio que cuando usted o yo nos hicimos adultos? Yo crecí en una localidad con minas de carbón, donde tú conocías a todo el mundo y todos te conocían a ti. Es verdad que había tensiones, pero se tenía un sentimiento de relación. ¿No se está produciendo esa destrucción con bastante rapidez, y no está contribuyendo la técnica a la marcha de ese proceso?

En mi opinión, la técnica es un instrumento bastante neutro. Puede ir en una dirección o en la contraria. La técnica podría utilizarse, de hecho, para ayudar a los obreros de una fábrica a dirigirla sin gestores, proporcionando a quienes trabajan en el taller información inmediata que les permitiera colaborar con otros en la toma de decisiones importantes. Éste es otro uso de la técnica. Pero esa clase de técnica no se desarrolla, por supuesto. En realidad, existen estudios muy interesantes sobre cómo funciona realmente. Uno de los más notables fue el realizado por David Noble, que estuvo aquí (en el MIT), pero era un poco demasiado radical. Hizo una labor extraordinaria. Uno de los temas principales estudiados por él fue el llamado método del control numérico —la producción de máquinas herramientas controladas por ordenador—; cosas así. Esa tecnología se desarrolló en el sistema militar con dinero público, pero fue diseñada de tal modo que uno de sus usos podría haber servido para eliminar las funciones gerenciales y poner la toma de decisión en manos de obreros diestros conocedores de lo que hacían, personas que, en general, sabían más que los administrativos de las oficinas. Estoy seguro de que en las minas de carbón ocurría lo mismo. Si la toma de decisiones se hubiera dejado en sus manos, se habrían ideado técnicas para hacerlo. Se han realizado estudios que demostraban que de esa manera aumentaban los beneficios. Pero se hizo al revés, incrementando los niveles de control gerencial, algo sumamente ineficiente, para privar a los obreros de sus destrezas y convertirlos en robots que se limitan a apretar botones. Bien, se trata de una decisión sobre el uso de la técnica y es también una especie de lucha de clases, pero no tiene nada que ver con la naturaleza intrínseca de dicha técnica. Sin embargo, su observación es interesante. No sé qué resultará de todo ello, pero es cierto que hay comunidades virtuales que son muy reales. Me atrevería a decir que no he visto nunca al 95% de mis mejores amigos. Nos limitamos a interactuar continuamente a través de Internet. A mi edad parece algo perfectamente razonable, pero cuando veo a mis nietos haciéndolo, no me gusta. Pienso que necesitan aprender cosas sobre la comunicación cara a cara.

Mi hijo utiliza programas de chateo. Y chatea con gente con la que apenas es capaz de hablar cuando está en el colegio. Este método proporciona un marco neutral, pero a mí me preocupa enormemente, pues preferiría que hablara e interactuara...

Estoy de acuerdo con usted. No sé que efecto va a tener en los niños cuando crezcan. Me parece que viven en un mundo imaginario. Además, se tratan con individuos que adoptan personalidades falsas. Cuando los chicos jugaban al juego de rol "Dragones y mazmorras"..., bueno, me parecía bien; no me gustaba, pero no veía nada malo en ello. En cambio, si uno pasa gran parte de su vida en un mundo imaginario, con personajes creados por él o que se han creado a sí mismos y no mantiene una relación cara a cara con ellos, eso puede tener efectos psicológicos que no creo que lleguemos a comprender. Podría tratarse de algo muy perverso...

Yendo un paso más allá, usted sabe, sin duda, que existe una tendencia dentro del anarquismo —al menos en los diez últimos años— conocida con el nombre de primitivismo. Sus miembros la denominan anarcoprimitivismo; con ello dan a entender que el capitalismo está tan podrido y que la tecnología que conlleva es tan destructiva que deberíamos prescindir por completo de todas esas cosas. El capitalismo es tan destructivo, tan corrosivo, tan horrible, que lo único que hace es dañar a la gente; por lo tanto, debemos librarnos de él y retroceder —o, según ellos, progresar — hacia un mundo más natural y orgánico, propio de la naturaleza. ¿Es posible hacerlo?

Como usted sabe, siento simpatía por las personas que dicen eso, pero no creo que se den cuenta de que están pidiendo el genocidio masivo de millones de personas debido a la manera como se halla estructurada y organizada la sociedad en estos momentos, a la vida urbana, etc. Si eliminamos esas estructuras, morirá todo el mundo. Yo, por ejemplo, no puedo cultivar mis propios alimentos. Se trata de una idea hermosa, pero no va a funcionar; no en este mundo. Y, de hecho, ninguno de nosotros quiere llevar una existencia de cazador y recolector. Son demasiadas las cosas de la

vida que nos ofrece el mundo moderno. Desde el punto de vista de la mera supervivencia, lo que están pidiendo es el peor genocidio de la historia humana. Y, a menos que se trate de cosas muy meditadas, no son verdaderamente serias.

Sí, estoy de acuerdo. Muchos europeos le conocen por su prólogo [*"Notas sobre el anarquismo", págs. 21-39 de este libro*] *a la edición inglesa de* L'Anarchisme, *de Daniel Guérin. La editorial AK Press editó en inglés la obra de este autor titulada* Ni Dieu ni Maître...

Sí, está ahí, sobre esa balda.

Se trata de un gran libro, y es evidente que Guérin tenía mucho interés en fundir en su socialismo libertario lo que consideraba los mejores aspectos del anarquismo y del socialismo. ¿Cree usted que estas dos expresiones —socialismo libertario y anarquismo— son sinónimas, o piensa que hay entre ellas diferencias reales?

Bueno, me parece que no podemos decirlo, pues las expresiones del discurso político no están bien definidas. Capitalismo, comercio, Estado, coja usted el término que quiera..., son palabras poco rigurosas. Lo cual está muy bien, pero no tiene sentido intentar definirlas con precisión cuando no se dispone de una teoría explicativa en la que insertarlas. En cualquier caso, el hecho es que no podemos responder realmente a la pregunta, pues el anarquismo abarca demasiadas cosas, y el socialismo libertario también. No obstante, simpatizo con lo que Guérin intentó hacer. Creo que es lo correcto. Si observamos con detalle esas dos corrientes, veremos que son muy próximas, que tienen semejanzas y relaciones. Los elementos de izquierda más contrarios al Estado y a la vanguardia del movimiento socialista, del movimiento marxista, en realidad —personas como Anton Pannekoek y otros—, se asemejan estrechamente a algunas corrientes del movimiento anarquista, como los anarcosindicalistas. Es bastante difícil ver grandes diferencias entre los consejos obreros de Pannekoek, por ejemplo, y las concepciones anarquistas sobre la organización de la sociedad. Hay al-

gunas, pero son las que deben darse cuando la gente trabaja junta en una relación de camaradería. Por tanto, desde mi punto de vista, la fusión es, efectivamente, considerable. Una distinción mucho más clara es la existente entre todos esos movimientos y las diversas formas de totalitarismo, como el bolchevismo, el capitalismo empresarial, etc. Ahí sí que hay una verdadera ruptura. Las estructuras totalitarias, por un lado, y las sociedades libres, por otro. En realidad, creo que entre el socialismo libertario y el anarquismo, en la combinación entre ambos, hay semejanzas importantes, como las hay incluso con pensadores muy mayoritarios como John Dewey.

Sé que Dewey estuvo muy influenciado por Stelton y la Escuela Moderna, que adoptó muchas de esas ideas y reflexionó sobre ellas...

Según su punto de vista básico, mientras no eliminemos lo que él denominaba feudalismo político e industrial y lo transformemos en democracia industrial —lo que viene a significar, en gran parte, control obrero—, todo el sistema formal democrático no tendrá realmente mucho significado. Dewey proviene directamente de las corrientes norteamericanas mayoritarias. Es tan norteamericano como el pastel de manzana.

Un par de preguntas rápidas. Sé, por haberle leído, que se ha sentido muy impresionado por Pannekoek y Gorter, representantes de la izquierda comunista. Supongo que no ve ningún peligro de que cosas como los consejos obreros o la obra de Pannekoek o Gorter lleven a otra forma de totalitarismo. ¿Piensa usted que una cosa nace de la otra?

No; me parece que los peligros son muchos, pero también existe el peligro de que la economía participativa pueda conducir al totalitarismo. Todos hemos estado en reuniones del movimiento, todos conocemos su dinámica. No importa en qué hayamos estado trabajando: en colocar un semáforo en la esquina o en organizar la resistencia contra la guerra de Vietnam o en lo que sea..., la gente se reúne, pero nuestra capacidad de tolerancia para las actividades

aburridas difiere. Algunos dejan de acudir realmente muy pronto —como yo, por ejemplo, que soy incapaz de aguantar mucho—. Otros se comprometen real y fundamentalmente controlando cosas, y se produce una dinámica natural en la cual las estructuras libertarias más libres y cooperativas pueden transformarse en autoritarias en virtud, únicamente, de quién permanezca activo, asuma suficiente control y, en definitiva, tome las decisiones, hasta que otros decidan hacer algo distinto. Siempre se corren peligros.

El último que se queda acaba decidiendo...

Todos conocemos perfectamente esa situación; grupos de amigos, grupos de personas afines que trabajan en tal o cual asunto. Sí, siempre hay problemas que resolver. No existe una fórmula mágica para impedir que ocurra.

En relación con esto, ¿qué opina sobre la función de la clase en el cambio social y en el anarquismo? En el anarquismo de Estados Unidos, entre algunos nuevos anarquistas existe, sin duda, una tendencia a considerar que la clase es cosa del pasado. En realidad, ya no es el eje más significativo para el cambio.

¿Cuántas de esas personas han trabajado en una mina de carbón como la del pueblo de donde usted procede, o en una fábrica, o como procesadores de datos en una empresa? Me refiero a que la idea de clase no supondrá ningún problema para alguien con un oficio así. Sabes quién es tu jefe, quién da las órdenes y quién las recibe. Entiendes la concentración de capital que subyace a la decisión de quién manda y quién obedece. Y eso son diferencias de clase. En otros ámbitos podríamos decir: "No lo veo", pero cuando te introduces en la vida real de la gente que trabaja y vive en sociedad, no puedes creer que esas personas tengan muchos problemas en discernir las diferencias de clase y su significado. Entre dar órdenes y recibirlas hay una enorme diferencia. Y aunque sea cierto que la gente que imparte esas órdenes las recibe de otro lugar, se trata de la naturaleza del sistema totalitario. El tipo que está más

arriba no las da al que se halla más abajo: existen niveles de transmisión para las órdenes impartidas y recibidas. También hay una supervisión gerencial y niveles en los diversos tipos de decisión, y eso genera diferencias de clase fundamentales. A mucha gente no le queda más remedio que obedecer órdenes o morir de hambre. No hay elección. En realidad vemos cómo se plantean constantemente cuestiones de clase.

Fijémonos en asuntos concretos como el de la externalización. ¿Qué actitud debería adoptar la gente al respecto? En esta cuestión hay valores en conflicto. En primer lugar, la externalización es una expresión muy equívoca. El comportamiento de externalizar es inherente a los sistemas totalitarios. Si la General Motors externaliza, significa que está transfiriendo empleos a alguna empresa controlada por ella capaz de eludir la legislación laboral, las restricciones medioambientales, etc., y proporcionarle insumos baratos para la siguiente fase de manufacturación. Pero todo esto es inherente a las economías planificadas. La externalización es una especie de fingimiento. Tiene algo que ver con el libre mercado. Guarda relación con las actividades internas de las economías planificadas. Pero, ¿qué actitud deberíamos tomar al respecto? Si la gente está perdiendo aquí sus puestos de trabajo porque existe la posibilidad de conseguir en India o China, por ejemplo, un obrero por un 10% del coste, ¿deberíamos estar a favor o en contra de esa decisión?

Bien, hay argumentos en los dos sentidos, pero creo que ambos son altamente engañosos, pues aceptan un marco que no deberíamos admitir. Me refiero a que, si se acepta el marco según el cual las economías planificadas totalitarias tienen derecho a tomar esas decisiones, y si los niveles salariales y condiciones de trabajo son datos fijos, tendremos que optar dentro de ese marco de supuestos. En ese caso podremos alegar que los pobres de aquí deben perder sus empleos a favor de personas aún más pobres de otros lugares... pues de ese modo aumenta el pastel económico; ésta es la historia que se suele contar. ¿Por qué aceptamos esos supuestos? Hay otras maneras de abordar el problema. Tomemos, por ejemplo, el caso de los ricos en nuestro país. O el de las personas como yo, situadas en los pocos puestos porcentuales altos de la escala de in-

gresos. Podríamos reducir nuestro lujoso tren de vida o pagar unos impuestos adecuados; se puede hacer todo tipo de cosas. Ni siquiera estoy hablando de Bill Gates, sino de personas razonablemente privilegiadas. En vez de imponer la carga a los pobres del país y decir: "Bueno, vosotros, los pobres, tenéis que ceder vuestros empleos, porque otros más pobres los necesitan fuera de aquí", podríamos decir: "Muy bien, nosotros, los ricos, cederemos una pequeña parte de nuestro absurdo lujo y la emplearemos en elevar los niveles de vida y las condiciones laborales de otros países y en prestarles capital suficiente para desarrollar su propia economía, sus propios medios". En ese caso no se planteará el problema. Sin embargo, según el marco de las economías planificadas —del totalitarismo—, es mucho más conveniente decir que quienes deben pagar la carga son los pobres de aquí. Pero, si se piensa a fondo, es algo que tiene sentido, y casi todas las cuestiones sociales sobre las que reflexionamos (las auténticas, las relacionadas con la vida, las que estamos analizando) son así. No tenemos que aceptar —y no debemos hacerlo— un marco de predominio de pensamientos y actitudes que sólo permite tomar determinadas decisiones..., decisiones que se reducen casi siempre a saber cómo echar ese fardo sobre las espaldas de los pobres. Esto es lucha de clases, practicada, incluso, por gente realmente encantadora, como nosotros, que pensamos que es bueno ayudar a los trabajadores pobres, pero dentro de un marco de lucha de clases que mantenga los privilegios y traslade la carga a las espaldas de los pobres. Lo que debemos hacer es aumentar la conciencia entre las personas verdaderamente honradas.

Una pregunta más desalentadora. En la década de 1900, Voltairine de Cleyre hablaba en un ensayo sobre su esperanza en un cambio pacífico hacia un mundo mejor; a continuación se refería a los señores, que estaban sembrando un sistema que les iba a llevar a recoger horribles tempestades. ¿Nos hallamos todavía en esa situación, en la cual sería posible una transición pacífica hacia un mundo más libre y mejor, o podemos decir, quizá, que, según pasan los años, es menos probable?

En realidad, nadie lo sabe. Pero según mi opinión subjetiva —una opinión poco creíble—, las oportunidades de un cambio pacífico son considerablemente mayores ahora que en el pasado. La razón es que se han reducido el aparato represivo del Estado y el poder empresarial. Ya no es posible romper una huelga recurriendo a los guardas de la agencia Pinkerton. Quien lo hiciera no saldría bien parado. No se puede aplastar una ciudad soberana de clase obrera como Homestead (Pensilvania) empleando la Guardia Nacional. Todo eso marca una diferencia. Ya no es posible quedar impune tras haber hecho algo así. Se han obtenido suficientes victorias como para reducir la represión. Fijémonos en la simple cuestión de cuántos trabajadores mueren en conflictos laborales. La cifra solía ser muy elevada (fue en aumento hasta finales de la década de 1930). Aún recuerdo que, siendo niño, los guardias de seguridad, los hombres de Pinkerton y la policía mataban a obreros en conflictos laborales. Eso se ha acabado. Quizá ocurre de vez en cuando, pero el cambio es sustancial.

En el proyecto Emma Goldman Papers leemos el New York Times *o hacemos que los estudiantes lean la prensa de la década de 1890. Cada semana se asesinaba a un obrero.*

En mi niñez fui testigo de ello. Tengo recuerdos de infancia en los que aparecen policías metiéndose en medio de las huelguistas de una fábrica textil y dándoles leña hasta hartar. No creo que ahora se pudiera hacer impunemente. Bueno, se trata de una generalización. De la misma manera, Estados Unidos tendría hoy muchas más dificultades que hace 40 años para organizar un golpe militar en Brasil. Sería mucho más difícil, probablemente imposible, pues se han producido cambios suficientes como para que la gente no lo aceptase; además, se han disuelto las estructuras de poder. En realidad, muchas de las estructuras de poder son muy frágiles. Un gran número de ellas ha pasado de la coacción directa al adoctrinamiento y al control del pensamiento y las actitudes. Ver a tus propios hijos bombardeados con unos programas de televisión horrendos es bastante malo, pero muy distinto de que la policía se

dedique a aporrearles la cabeza y de que haya cámaras de tortura. Esos cambios significan, por tanto, que las posibilidades de un cambio pacífico son mucho más numerosas.

¿Pero no hacen que sea más difícil devolver el golpe? Al menos, si tienes delante a un guarda de Pinkerton, sabes quién es tu enemigo.

Sí, sabes quién es tu enemigo. El asunto es más difícil cuando se trata del amable ejecutivo de esa horrible empresa que afirma hallarse en tu mismo bando, pero eso no significa que sea imposible. Hace un par de días me hallaba en Harvard dando una charla a un grupo fenomenal de activistas obreros jóvenes dirigido por una persona fantástica, Elaine Bernard —cosa que hago todos los años—. Elaine es una activista obrera feminista auténtica, dinámica y llena de energía; sencillamente genial. El programa, orientado a introducir a los jóvenes dirigentes laborales en Harvard, comenzó hacia 1940 y formaba parte de la reacción académica corporativista ante lo que se consideraba una amenaza —una amenaza real— de que ciertas actividades obreras radicales de importancia trajeran la revolución al país. Las huelgas y sentadas se hallaban a sólo un paso de la toma de la fábrica. Estaban realmente cerca. Como la utilización de los guardas de Pinkerton y la policía para romper las huelgas resultaba cada vez más difícil, se dio por supuesto que una técnica, entre otras, para acabar con aquello podría consistir en socializar a los jóvenes dirigentes obreros, en civilizarlos, en adoctrinarlos llevándolos a Harvard y hacer lo que Harvard sabe hacer, es decir, lo que hace con sus estudiantes: enseñarles a mantener conversaciones educadas y solidaridad de clase, a beber el vino adecuado, a adoptar las actitudes y relaciones correctas. Coloca a esos jóvenes [activistas obreros] en las escuelas de negocios, y verán que "todos somos amigos" y estamos haciendo las mismas cosas. Y así fue durante años. Luego apareció Elaine Bernard y tomó el mando. Y a partir de entonces, Harvard se ha convertido en un centro de activistas obreros internacionales radicales. Ello se debe a que todas esas ideas están ahí, apenas debajo de la superficie; y cuando la pinchas, surge ese tipo de cosas. To-

do es tan perfectamente natural y obvio que cuesta un enorme esfuerzo destruirlo. En estos momentos, [el programa de Harvard] es completamente diferente y ha tenido grandes efectos en el mundo entero. Se trata de actividades que pueden realizarse en cualquier lugar, pero son formas de cambio pacífico. Y han provocado grandes modificaciones tan sólo en los años de vida de Elaine.

El cambio se ha desarrollado en dos direcciones. Por un lado, ya no es posible aplastar Homestead como lo era hace un siglo; pero, por otro, la conciencia que llevó a los hechos de Homstead ha desaparecido. Así pues, no ha habido sólo progreso; pero la reconstrucción de esa conciencia es el tipo de actividad pacífica que podemos realizar, y en muchos aspectos es bastante más sencilla que luchar contra la Guardia Nacional.

Una pregunta final, pues me parece que se nos acaba el tiempo. He estado trabajando en el libro de Alexander Berkman, Now and Then: an ABC of Anarchism [*hay trad. cast.:* El ABC del comunismo libertario, *Júcar, Madrid, 1981*], *pues la editorial AK Press acaba de reeditarlo con el título* What Is Anarchism? *Al leer las cartas escritas por Berkman en la década de 1920, cuando trabajaba en el libro en medio de grandes dificultades, una de las cuestiones que intentó abordar en él fue la que expuso con las siguientes palabras: "¿Cómo es que la gente no ha caído en la cuenta de esta idea? Esta idea, que para mí es sólo de sentido común,* [...] *ese instinto natural que lleva a ofrecer solidaridad y apoyo. He visto Rusia y he presenciado el totalitarismo en acción. ¿Por qué las ideas anarquistas no han tenido una influencia mayor en el mundo?" De eso hace ahora casi 80 años, y la cuestión a la que seguimos enfrentándonos todos es que, nosotros al menos, creemos que, según dice Emma Goldman, "el anarquismo es la única convicción que muestra a hombres y mujeres su auténtico yo y lo que pueden llegar a ser". Sin embargo, es algo que vemos y sabemos por instinto, pero el impacto que ha tenido es todavía minúsculo. ¿Realmente es así?*

No creo que esa idea haya tenido un impacto minúsculo. Una gran parte de los cambios sociales progresistas del siglo pasado no es de

carácter anarquista. El impuesto progresivo y la Seguridad Social no son anarquistas, pero sí un reflejo de actitudes y maneras de entender que, si nos remontamos un poco más lejos, reflejan compromisos anarquistas. Todo ello se basa en la idea de que debería haber una auténtica solidaridad, sentimiento de comunidad, apoyo mutuo, ayuda mutua, etc.: oportunidades para la acción creativa. Su fundamento son esos compromisos. Se trata de logros sometidos, canalizados y modificados, de manera que nunca adoptan formas realmente libertarias, pero están ahí y llevan al cambio social.

¿Por qué no se ha ido más lejos? Bueno, en gran medida, debido a la violencia. Veamos, por ejemplo, la experiencia de Berkman en Rusia. Berkman llegó a un Estado violento y totalitario. Hasta la toma del poder —golpe, revolución, llámelo como quiera— por los bolcheviques hubo por todas partes iniciativas libertarias populares, a veces anarquistas, muy importantes, desde el anarquismo campesino de Ucrania hasta los consejos obreros en los sóviets. Sencillamente, fueron aplastados por la fuerza. Lenin y Trotsky eran extremistas totalitarios y se apoyaban en una teoría. Eran marxistas convencidos que creían que un país retrasado y primitivo como Rusia no podía acceder al socialismo porque los principios del Maestro lo decían así. Por tanto, tenemos que empujar al país por la fuerza para que recorra los estadios de un desarrollo esencialmente capitalista de Estado y, luego, por fin, sucederá algo. No repetían con exactitud a su maestro, pues ello requería eliminar muchos años de obras tardías de Marx —que fueron literalmente eliminadas—, como sus estudios sobre las sociedades campesinas en Rusia, etc.

Lo decisivo es que tenían la fuerza. Y no era fácil destruirla. Pensemos en el movimiento de Majno, en Kronstadt o en la eliminación de los sóviets: no fue una operación trivial, pero se llevó a cabo. Berkman lo vio, y vio también cómo surgía la despiadada sociedad totalitaria de manera muy parecida a como lo habían predicho los anarquistas. Me refiero a que Bakunin lo explicó con todo detalle. En realidad, el propio Trotsky, antes de unirse [a los bolcheviques] dijo en sus primeras obras lo que iba a suceder, al igual

que Rosa Luxemburgo y otros. En cualquier caso sucedió, y fue su variante la que se impuso. La nuestra es distinta. Berkman escribía poco antes del "terror rojo" de Wilson, quien hizo que la Ley Patriótica pareciera un juego de niños. Fue una represión violenta dirigida por el "progresista" Woodrow Wilson y otros, no sólo contra los anarquistas —no sólo contra Emma Goldman, a quien echaron del país a patadas—, sino contra personas pertenecientes en gran parte a la corriente mayoritaria, como Eugene Debs, que era la principal personalidad obrera. Wilson se mostró totalmente vengativo, lo encerró en la cárcel por haber cuestionado la nobleza de su guerra y se negó a concederle una amnistía, cuando se había otorgado a todo el mundo. Todo aquello aplastó realmente el pensamiento independiente y el mundo obrero. Y tuvo un gran efecto.

Junto con la violencia aparece la propaganda masiva, el auge de la industria de las relaciones públicas, en un intento de controlar actitudes y creencias. Aparte de ello, hay algo muy sencillo: los efectos disciplinarios de la organización de la vida. Fijémonos en los estudiantes de hoy. En cierto modo son más libres de lo que eran sus homólogos de hace 60 años en sus actitudes, compromisos, etc. Por otra parte, están más disciplinados. Están disciplinados por sus deudas. En cierto sentido, el razonamiento para organizar la educación de tal modo que el estudiante acabe muy endeudado es que así se disciplina. Tomemos los 20 últimos años —los años del neoliberalismo, aproximadamente—; una parte muy sorprendente de la llamada "globalización" está orientada sencillamente a disciplinar. Su deseo es eliminar la libertad de elección e imponer la disciplina. ¿Cómo se consigue? Si formas parte de una pareja estadounidense, cada uno de cuyos miembros trabaja 50 horas por semana para poner el pan sobre la mesa, no tendrás tiempo de pensar en cómo hacerte socialista libertario. Si lo que nos preocupa es "¿Cómo llevaré la comida a la mesa?", o "Tengo unos hijos que cuidar, y cuando enfermen tendré que ir al trabajo, ¿y qué les ocurrirá?", nos hallaremos ante unas técnicas bien diseñadas de imposición de disciplina. E intentar ser independiente supone ciertos costes. Pensemos, por ejemplo, en un plan para organizar un sin-

dicato. Si eres el organizador, deberás correr con unos costes. Es posible que los trabajadores salgan ganando, pero tu tendrás que pagarlo. Sabemos que existe un coste y en qué consiste: no sólo en energía y esfuerzos, sino también en castigos. Las personas que viven en una situación frágil hacen un cálculo razonable y dicen: "¿Por qué voy yo a correr con los costes, si puedo pasar de ello?" Hay, pues, muchas razones para que no afloren los instintos y actitudes normales. Aunque, con los años, suelen salir a la luz. Al fin y al cabo, así es como se consigue cambiar la sociedad y mejorarla.

Gracias por el tiempo que nos ha dedicado. Ha sido estupendo estar con usted. Gracias por sus reflexiones.

10
Entrevista con Ziga Vodovnik*

Cuando alguien se declara anarquista, dice, en principio, muy poco sobre qué le inspira y cuáles son sus aspiraciones —sobre la cuestión de los medios y los fines—. Eso no hace sino confirmar una antigua verdad, según la cual no podemos definir el anarquismo como un punto aislado, sino más bien como un mosaico compuesto por muchos puntos o visiones (y aspiraciones) políticas —verdes, feministas, pacifistas, etc.—. Esta cuestión de los medios y los fines forma parte de la fascinación ejercida, en teoría, por el anarquismo, pero a veces también de la frustración que provoca en la práctica. ¿Piensa usted que esa diversidad convierte el anarquismo en algo ineficaz y en un conjunto incoherente de ideas, o más bien hace que sea universalmente adaptable?

El anarquismo es una categoría muy amplia; significa un cúmulo de cosas distintas para diferentes personas. Las principales corrientes del anarquismo se han preocupado mucho por los medios. En muchos casos intentaron seguir la idea expresada por Bakunin sobre el deber de introducir las semillas de la sociedad futura en la existente y se comprometieron notablemente en labores educativas: en

* Esta entrevista fue realizada el 14 de julio de 2004 en Cambridge, Massachusetts, por Ziga Vodovnik, auxiliar y ayudante de investigación en el departamento de Ciencias Sociales de la universidad de Liubliana, Eslovenia. Una transcripción sin retocar apareció publicada, así mismo en *Znet* (*www.zmag.org*). (*N. del E.*)

el planeamiento y formación de colectividades pequeñas y grandes y otros tipos de organizaciones. Hay otros grupos que se llaman a sí mismos anarquistas y que también se preocupan, sobre todo, por los medios —cómo la clase de manifestaciones que deberíamos hacer, el tipo de acciones directas apropiadas, etc.—. Creo que no es posible preguntarse si se trata de algo eficaz o no. Hay distintas maneras de proceder, que resultan eficaces en diversas circunstancias. Y no existe un movimiento anarquista unificado que tenga una postura sobre la que poder hablar. Lo que hay son muchas corrientes en conflicto que disienten a menudo muy marcadamente. Hasta donde yo sé, no ha habido nunca muchos anarquistas que se opongan a llevar a la práctica lo que ellos denominan medidas reformistas dentro de la sociedad existente, como la mejora de los derechos de la mujer o la salud de los trabajadores. Hay otros anarquistas cuyas posturas son primitivistas y que desean eliminar la técnica y regresar al cultivo de la tierra...

En politología teórica podemos identificar analíticamente dos concepciones principales del anarquismo: por un lado, el llamado anarcocolectivismo, con Bakunin, Kropotkin y Majno como sus principales figuras y que se circunscribe a Europa, y, por otro, el denominado anarquismo individualista, limitado a EE UU. ¿Está de acuerdo con esta distinción teórica? De ser así, ¿dónde ve usted los orígenes históricos del anarquismo en EE UU?

El anarquismo individualista del que habla usted —el de Stirner y otros— es una de las diversas raíces del llamado movimiento "libertario" en EE UU. Este movimiento conlleva una entrega al capitalismo de libre mercado y no tiene conexión con el resto del movimiento anarquista internacional. En la tradición europea, los anarquistas se solían llamar a sí mismos socialistas libertarios, en un sentido muy distinto de la palabra "libertario". Hasta donde puedo discernir, los movimientos obreros, que no se llamaban anarquistas, estaban más cerca de la corriente principal del anarquismo europeo que muchos de los estadounidenses que se calificaban a sí mismos de anarquistas. Si nos remontamos al activismo obre-

ro de los primeros días de la revolución industrial, a la prensa obrera de la década de 1850, etc., vemos que presenta una auténtica corriente anarquista. Aquella gente no había oído hablar nunca del anarquismo europeo, de Marx ni de nada parecido. Lo suyo fue algo espontáneo. Daba por supuesto que el trabajo asalariado se diferenciaba poco de la esclavitud, que los trabajadores deberían ser dueños de las fábricas, que el sistema industrial destruía la iniciativa individual, la cultura, etc., que debían luchar contra lo que denominaban "el nuevo espíritu de la época" de la década de 1850: "Enriquécete y olvida todo lo que no sea tu propio yo". El lema suena bastante familiar. Y lo mismo puede decirse de otros movimientos populares —por ejemplo, los movimientos de la Nueva Izquierda—. Algunas corrientes se identificaban con el anarquismo colectivista tradicional, que siempre se consideró una rama del socialismo. Pero el movimiento libertario de EE UU, y hasta cierto punto el británico, es muy distinto en su realidad y en su desarrollo, y de hecho no se opone a la tiranía, mientras se trate de una tiranía privada. Esto difiere radicalmente de otras formas de anarquismo.

¿En que punto de la larga y rica historia de las luchas populares ve usted la principal inspiración para el anarquismo contemporáneo de EE UU? ¿Qué opina del trascendentalismo como inspiración desde esa perspectiva?

Es posible que usted descubra algo sobre este tema en su investigación, pero, por mi parte, tengo la sensación de que el movimiento trascendentalista, integrado mayoritariamente por intelectuales, pudo haber ejercido alguna influencia sobre el anarquismo individualista, aunque, hasta donde yo sé, no conectó de manera significativa con los movimientos populares de la clase obrera, que se parecen mucho más al anarquismo de Bakunin, Kropotkin, los revolucionarios españoles y otros.

La mayor parte de la energía creativa de la política radical —del nuevo movimiento de movimientos, el llamado movimiento anticapita-

lisa o, incluso, antiglobalización— procede hoy del anarquismo, pero pocas de las personas integradas en ese movimiento se llaman a sí mismas "anarquistas". ¿Cuál es, desde su punto de vista, la razón principal de este hecho?

Pienso que siempre ha sido así. La mayoría de los activistas, personas que pelearon por los derechos humanos y participaron en las luchas feministas, obreras, etc., no se denominaron a sí mismas anarquistas, no se inspiraron en ningún conocimiento o comprensión de la tradición anarquista. Es posible que, en Estados Unidos, oyeran hablar de Emma Goldman, pero evolucionaron, sin más, a partir de sus necesidades, preocupaciones, instintos y compromiso natural. No creo que necesitemos trabajar muy duramente para hacer que la gente corriente de EE UU, que nunca ha oído hablar del auténtico anarquismo, adquiera el tipo de comprensión al que llegaron por su cuenta en la década de 1850 unas jóvenes de origen rural y unos obreros de los barrios bajos. A mediados del siglo XIX, cuando los obreros de las fábricas de Lowell y Salem desarrollaron una cultura de clase obrera muy viva y activa, dudo que supieran nada acerca de los trascendentalistas, procedentes de la misma comarca y activos por aquellas mismas fechas.

La gente corriente confunde a menudo anarquismo con caos y violencia, y no saben que anarquismo (de án-archos*) no significa una situación sin normas, sino más bien un orden social sumamente organizado, una vida sin soberano, sin "príncipe". El uso peyorativo de la palabra anarquismo, ¿es quizá consecuencia directa de que la idea de que las personas puedan ser libres fue y es extremadamente aterradora para quienes ostentan el poder?*

En el movimiento anarquista ha habido un sector interesado en la "propaganda por los hechos", unida a menudo a la violencia, y es muy natural que los centros de poder se aprovechen de él en una campaña de descalificación de cualquier intento de independencia y libertad identificándolo con la violencia. Pero esto no vale sólo para el anarquismo. Los poderosos temen, incluso, la democra-

cia. Es una actitud tan profundamente arraigada que la gente no consigue siquiera verla. Si echamos una ojeada al *Boston Globe* del 4 de julio —el 4 de julio es el Día de la Independencia, dedicado a ensalzarla, junto con la libertad y la democracia—, descubriremos que contenía un artículo sobre el intento de George Bush de obtener algún apoyo en Europa para limar asperezas tras el conflicto. El periódico entrevistaba al anterior director de política exterior del Cato Institute, una institución "libertaria", y le preguntaba por qué los europeos critican a EE UU. El entrevistado dijo algo parecido a esto: el problema es que Alemania y Francia tienen gobiernos débiles, y si se oponen a la voluntad de la población, deberán pagar un coste político. Son palabras del libertario Cato Institute. El temor y el odio a la democracia son tan profundos que nadie llega siquiera a percibirlo. En realidad, el frenesí del año pasado por la Vieja Europa y la Nueva Europa fue muy espectacular, sobre todo porque el criterio para pertenecer a una u otra era algo en cierto modo indiscernible. Pero se trataba de un criterio extremadamente tajante. Si el gobierno europeo en cuestión adoptaba la misma postura que la abrumadora mayoría, sería malo: "La vieja Europa, mala gente". Si obedecía órdenes de Crawford, Texas, y excluía a una mayoría cada vez más numerosa de la población, entonces había esperanza para el futuro y la democracia, como en el caso de Berlusconi, Aznar y otros nobles personajes. La uniformidad imperante en todo el espectro era considerable; sencillamente, se daba por supuesta. La lección era la siguiente: los países con gobiernos fuertes no tendrán que pagar un coste político por obviar a su población. ¡Admirable! Para eso son los gobiernos: para obviar a la población y trabajar para los ricos y poderosos. Es una actitud tan profundamente arraigada que ni siquiera se ve.

¿Cuál es su opinión sobre el "dilema" de los medios: revolución frente a evolución social y cultural?

Yo no lo veo realmente como un dilema. En todo sistema de dominación y control tiene sentido intentar cambiarlo lo más posible dentro de los límites permitidos por dicho sistema. Si te topas

con unos límites que constituyen barreras infranqueables, puede ocurrir que la única forma de avanzar sea el conflicto, la lucha y el cambio revolucionario. Pero no hace falta un cambio revolucionario para trabajar, por ejemplo, en la mejora de las normas de seguridad y salud en las fábricas, pues son cambios que se pueden introducir recurriendo a medios parlamentarios. Por tanto, deberemos intentar forzarlos al máximo. A menudo, la gente no reconoce siquiera la existencia de sistemas de opresión y dominación. Antes de percatarse de que hay represión, tienen que intentar luchar por obtener sus derechos dentro de los sistemas en que viven. Fijémonos en el movimiento feminista. Uno de los primeros pasos en la evolución de dicho movimiento fue la denominada "campaña para despertar la conciencia". Se trataba de hacer que las mujeres se dieran cuenta de que ser dominadas y controladas no era una situación natural. Mi abuela no podía unirse al movimiento feminista, pues, en cierto sentido, no se sentía oprimida en absoluto. Sencillamente, la vida era así, de la misma manera que el Sol sale por las mañanas. Mientras la gente no logre constatar que las cosas no son como la salida del Sol y se pueden cambiar, que no tiene por qué obedecer órdenes ni ser apaleada, mientras no consigamos darnos cuenta de que en todo eso hay algo equivocado, mientras no lo superemos, será imposible seguir adelante. Una manera de lograrlo consiste en intentar imponer reformas dentro de los sistemas represivos existentes, y antes o después descubriremos que deberemos cambiarlos.

¿Piensa que el cambio debe alcanzarse por medio de la política institucionalizada (de partidos), o más bien mediante otros recursos, como la desobediencia, la creación de marcos paralelos, unos medios de comunicación alternativos, etc.?

Es imposible decir nada general sobre este asunto, pues depende de las circunstancias. A veces es correcta una táctica, y a veces otra. Hablar de tácticas suena trivial, pero no lo es. Las decisiones tácticas son las únicas que tienen consecuencias humanas reales. Podemos intentar ir más allá de las decisiones estratégicas más gene-

rales —con una actitud especulativa y una mente abierta—, pero pasado ese punto nos hundimos en generalidades abstractas. La táctica guarda relación con decisiones relativas al siguiente paso que debemos dar, tiene consecuencias humanas reales. Pensemos, por ejemplo, en la próxima Convención Nacional Republicana. Si un grupo numeroso que se autodenomina anarquista actúa de tal modo que fortalece los sistemas de poder y se opone a la población, estará dañando su propia causa. Si sus miembros pueden encontrar formas de actuación que lleven a la gente a comprender por qué tiene sentido cuestionar los sistemas de democracia formal vacíos de sustancia, habrán optado por la táctica correcta. Pero las respuestas no se pueden hallar consultando o leyendo un manual. Dependen de una evaluación cuidadosa de la situación existente, del estado de comprensión de la gente, de las posibles consecuencias de nuestros actos, etc.

Estados Unidos tiene una larga historia de utopismo —múltiples intentos de ordenamientos sociales diversos —. El trascendentalismo fue también famoso por sus experimentos de Brook Farm y Fruitlands. El pensador francés Proudhon escribió: "La libertad es la madre, no la hija, del orden". ¿Dónde ve usted vida después o más allá del Estado (nacional)?

Mi opinión es que cualquier interacción entre seres humanos que vaya más allá de lo personal —bajo algún tipo de formas institucionales—, en la colectividad, en el puesto de trabajo, en la familia, en sociedades más extensas, de cualquier forma que sea, debería ponerse bajo el control directo de quienes participan en ella. Eso significaría, por tanto, la existencia de consejos obreros en la industria, democracia popular en las colectividades, interacción entre ellas, y asociaciones libres entre grupos mayores, hasta llegar a la organización de la sociedad internacional. Se pueden exponer los detalles de muy diferentes maneras, aunque no me parece una cuestión de mucha relevancia. En este punto, no estoy de acuerdo con algunos de mis amigos; pienso que explicar con gran detalle la forma de la futura sociedad supera nuestras posibilidades de com-

prensión. Habrá que experimentar mucho, pues no sabemos lo suficiente sobre los seres humanos y sus sociedades, sus necesidades y sus limitaciones. Lo que desconocemos es sencillamente demasiado, por lo cual habrá que probar múltiples opciones.

Activistas, intelectuales y estudiantes le han preguntado en muchas ocasiones por su idea concreta de una sociedad anarquista y por su plan de detalle para llegar a ella. En cierta ocasión respondió: "No podemos imaginar qué problemas surgirán, a menos que lo experimentemos". Usted cree, además, que muchos intelectuales pierden demasiadas energías en sus discusiones teóricas sobre los medios y los fines apropiados, antes, incluso, de comenzar a "experimentar" en la práctica.

Muchos consideran todo eso de suma importancia y creen que no pueden actuar como organizadores de sus colectividades, por poner un ejemplo, mientras no dispongan de una visión detallada del futuro que intentan alcanzar. Perfecto, así es como perciben el mundo y como se ven a sí mismos. No me atrevería a decirles que están en un error. Quizá sea lo correcto para ellos, pero no lo es para mí. Las flores que tienen derecho a florecer son muchas. La gente hace cosas de distintas maneras.

Mientras el proceso de globalización económica se refuerza día a día, muchos miembros de la izquierda se ven presos en un dilema: o bien trabajamos para fortalecer la soberanía de los Estados nacionales como barrera defensiva contra el control impuesto por el capital extranjero y mundial, o bien tendemos hacia una alternativa no nacional a la actual forma de globalización, que será también global. ¿Qué opina usted sobre este rompecabezas?

Como de costumbre, no lo considero un conflicto. Es perfectamente sensato utilizar los medios proporcionados por el Estado nacional para oponerse a la explotación, la opresión, la dominación, la violencia, etc., intentando al mismo tiempo superarlos mediante la preparación de otras posibilidades. No hay conflicto. Deberí-

amos emplear los métodos de que dispongamos. No existe conflicto entre intentar derrocar el Estado y utilizar los medios que se nos ofrecen en una sociedad parcialmente democrática, medios que se han ido creando durante siglos gracias a las luchas populares. Deberíamos utilizarlos e intentar ir más lejos, destruyendo quizá las instituciones. Con los medios de comunicación ocurre lo mismo. Me siento perfectamente a gusto escribiendo columnas distribuidas por el *New York Times*, y así lo hago, y colaborando en *Z Magazine*. No hay contradicción. De hecho, fíjese en este lugar [el MIT]. Para mí ha sido un buen centro de trabajo; he podido hacer cosas que quería hacer. Llevo aquí 50 años y nunca he pensado en dejarlo. Pero tiene características irremediablemente ilegítimas. Por ejemplo, es un componente fundamental de la economía industrial ligada al ejército. Así pues, trabajo en él, e intento cambiarlo.

Muchos se oponen a la "democracia" porque sigue siendo una forma de tiranía —la tiranía de la mayoría—. No aceptan la noción de gobierno de la mayoría y señalan que sus opiniones no coinciden siempre con lo moralmente correcto. Por tanto, nuestra obligación es actuar de acuerdo con los dictados de esa conciencia, aunque vaya en contra de la opinión mayoritaria, de los dirigentes que nos presiden o de las leyes de la sociedad. ¿Está de acuerdo con esta concepción?

Es imposible decirlo. Quien quiera formar parte de la sociedad deberá aceptar, en general, las decisiones de la mayoría, a menos que haya una fuerte razón para no hacerlo. Si conduzco de noche hacia mi casa y me encuentro con un semáforo en rojo, me pararé, pues se trata de una decisión de la colectividad. No importa que sean las tres de la mañana y pueda pasar sin que me detengan al no haber nadie por allí. Si formas parte de la colectividad, aceptarás modos de conducta con los que, quizá, no estés de acuerdo. Pero hay circunstancias en que esto es inaceptable, cuando piensas que debes actuar en conciencia y las decisiones de la mayoría son inmorales. Sin embargo, una vez más, quien busque una fórmula para estos casos acabará muy decepcionado.

En ciertas ocasiones debemos decidir en contra de nuestros amigos. Unas veces será legítimo hacerlo, y otras no. Sencillamente, no hay fórmulas para ese tipo de cosas, y no puede haberlas. La vida humana es demasiado compleja, tiene demasiadas facetas. Quien quiera actuar violando las normas de la colectividad, deberá tener razones de mucho peso. La carga de la prueba corre por nuestra cuenta y debemos demostrar que estamos en lo cierto; no basta con declarar: "Mi conciencia lo dice así". No es razón suficiente.

¿Qué opina del llamado anarquismo "científico", el intento de demostrar la hipótesis de Bakunin según la cual los seres humanos poseen un instinto de libertad, la idea de que no sólo tenemos una tendencia sino también una necesidad biológica de libertad? Es algo que usted demostró con gran éxito en el caso de la gramática universal...

Se trata en realidad de una esperanza, no de un resultado científico. Entendemos tan poco acerca de la naturaleza humana que no podemos llegar a ninguna conclusión seria. No podemos responder siquiera a preguntas sobre la naturaleza de los insectos. Extraemos conclusiones —provisionales— mediante una combinación de intuiciones, esperanzas y algunas experiencias. De ese modo podemos concluir que los seres humanos tienen un instinto de libertad. Pero no deberíamos pretender que esa conclusión deriva de un conocimiento y una comprensión científicos. Ni es así, ni puede serlo. No existe una ciencia de los seres humanos y sus interacciones que llegue a aproximarse a ello, ni siquiera en el caso de organismos más simples.

Última pregunta. Henry David Thoreau comienza su ensayo "La desobediencia civil" con la siguiente frase: "El mejor gobierno es el que menos gobierna o el que no gobierna en absoluto". La historia nos enseña que la minoría rica e influyente no nos ha dado nunca nuestra libertad, los derechos laborales y las normas medioambientales, sino que siempre han sido conseguidos por la gente corriente que lucha, me-

diante la desobediencia civil. ¿Cuáles deberían ser en este sentido nuestros primeros pasos hacia un mundo distinto y mejor?

Hay muchos pasos para lograr objetivos diferentes. Si observamos los problemas inmediatos de EE UU, es probable que el principal con que nos topemos sea el hundimiento del sistema de asistencia sanitaria, un problema sumamente grave. La gente no puede conseguir medicinas ni atención médica, los costes no están sujetos a control y la situación va de mal en peor. Se trata de un problema importante. Y, en principio —y yo creo que en la realidad—, se puede intentar resolver dentro del marco de las instituciones parlamentarias. En algunas de las encuestas recientes, el 80% de la población prefiere programas mucho más razonables, algún tipo de seguro de salud nacional que sea más barato y eficaz y aporte las ventajas deseadas. Pero el sistema democrático está tan corrompido que ni siquiera el 80% de la población puede hacer que su postura se refleje en los programas electorales. Pero esto es algo que puede superarse. Fijémonos en Brasil, donde las barreras son mucho más altas que aquí, pero la población ha podido imponer unas leyes que han hecho del país un líder en suministrar medicación para el sida a sólo una fracción del coste que tiene en otros lugares y violando las normas internacionales de comercio impuestas por EE UU y otras naciones ricas. Ellos lo han logrado. Si unos campesinos brasileños pueden hacerlo, nosotros también. Una cosa que debería crearse es un sistema sanitario razonable; y podríamos pensar en miles más. No hay manera de ordenarlas en función de su importancia; no hay un primer paso. Habría que hacerlas todas. Podemos decidir participar en ésta o en aquélla, en la de más aquí o en la de más allá, en función de nuestras preocupaciones, compromisos o energías personales. Todas influyen en las demás y se apoyan mutuamente. Yo hago cosas que considero importantes, tú haces cosas que consideras importantes y ellos hacen cosas que consideran importantes, y todas pueden servir como medios para lograr, más o menos, los mismos fines. Se apoyan entre sí, y los logros conseguidos en un terreno pueden ayudar a obtener resultados en otros ámbitos. Pero, ¿quién soy yo para decir cuál es el primer paso?

¿Participa usted en las elecciones? ¿Vota?

A veces. Depende, una vez más, de si hay una opción que merezca la pena, de si el efecto del voto es lo bastante significativo como para que valga el tiempo y el esfuerzo que se le dedican. En asuntos locales voto siempre. En la ciudad donde vivo, por ejemplo, se celebró recientemente un referéndum que invalidaba unas limitaciones fiscales ridículas, y voté. Pensé que era importante para una ciudad tener escuelas, parques de bomberos, bibliotecas, etc. Las elecciones locales suelen tener ciertas repercusiones; fuera de eso... Si este Estado [Massachusetts] no estuviera dominado por un partido, votaría contra Bush.

¿Qué me dice de las próximas elecciones?

Como es un Estado dominado por un partido, hay otras opciones. Habría razones para votar por Ralph Nader, o por el Partido Verde, que también presenta candidatos propios a la presidencia. Hay una multiplicidad de posibilidades en función de cómo valore cada cual su significación.

Notas

1. Notas sobre el anarquismo

1. Octave Mirbeau, citado en James Joll, *The Anarchists*, págs. 145-146 [hay trad. cast: *Los anarquistas*, Grijalbo, Barcelona, 1978].
2. Rudolf Rocker, *Anarchosyndicalism*, pág. 31 [hay trad. cast.: *Anarcosindicalismo*, Tierra y Libertad, Barcelona, 1938].
3. Citado por Rocker, *ibid.*, pág. 77. Esta cita y la de la frase siguiente están tomadas de Mijaíl Bakunin, "The Program of the Alliance", en Sam Dolgoff, ed. y trad., *Bakunin on Anarchy*, pág. 255 [hay trad cast.: *La anarquía según Bakunin*, Tusquets, Barcelona, 1976].
4. Diego Abad de Santillan, *After the Revolution*, pág. 86 [ed. original cast.: *El organismo económico de la revolución*, Tierra y Libertad, Barcelona, 1936]. En el último capítulo, escrito varios meses después del inicio de la revolución, Abad de Santillán expresa su insatisfacción con lo conseguido hasta entonces en ese sentido. Sobre los logros de la revolución social en España, véase mi obra *American Power and the New Mandarins*, cap. 1, y las referencias citadas en él [hay trad. cast.: *Los nuevos intelectuales*, Península, Barcelona, 2006]; el importante estudio de Broué y Témime ha sido traducido posteriormente al inglés [hay trad. cast.: *La revolución y la guerra de España*, FCE, México, 1977]. También han aparecido desde entonces otros estudios importantes, en particular: Frank Mintz, *L'autogestion dans l'Espagne revolutionnaire*, Editions Bélibaste, París, 1971 [hay trad. cast.: *Autogestión y anarcosindicalismo en la España revolucionaria*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006]; César M. Lorenzo, *Les anarchistes espagnols et le pouvoir, 1868-1969*, Seuil, París, 1969 [hay trad. cast.: *Los anarquistas españoles y el poder*, Ruedo Ibérico, París, 1972]; Gaston Leval, *Espagne libertaire, 1936-1939: L'œuvre constructive de la Révolution espagnole*, Editions du Cercle, París, 1971 [hay trad. cast.: *Colectividades libertarias en España*, Aguilera, Madrid, 1977]. Véase también Vernon Richards, *Lessons of the Spanish Revolution*, ed. de 1972 ampliada [hay trad. cast.: *Enseñanzas de la revolución española*, Campo Abierto, Madrid, 1977].

5. Citado por Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, en su análisis del marxismo y el anarquismo.
6. Bakunin, en carta a Herzen y Ogareff de 1866. Citado por Daniel Guérin, Jeunesse du socialisme libertaire, p. 119.
7. Fernand Pelloutier, citado en Joll, *The Anarchists*. Su fuente es "L' Anarchisme et les syndicats ouvriers", *Les Temps nouveaux*, 1895. El texto completo aparece en Daniel Guérin, ed., *Ni Dieu ni Maître*, una excelente antología histórica del anarquismo [hay trad. cast.: *Ni Dios ni amo*, Campo abierto, Madrid, 1977].
8. Martin Buber, *Paths in Utopia*, pág. 127 [hay trad. cast.: *Caminos de utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955].
9. "Ningún Estado, por más democráctico que sea", ecribía Bakunin, "ni siquiera la república más roja, puede dar nunca al pueblo lo que éste desea realmente, es decir, la autoorganización libre y la administración de sus propios asuntos de abajo arriba, sin ninguna intromisión ni violencia impuesta desde lo alto, pues todo Estado, incluso el falso Estado del Pueblo inventado por el Sr. Marx, no es en esencia más que una máquina que gobierna a las masas desde arriba, a través de una minoría privilegiada de intelectuales engreídos que imaginan saber mejor que el propio pueblo lo que éste necesita y desea. [...] Pero el pueblo no se sentirá mejor si el garrote con que es golpeado se denomina 'garrote del pueblo'" (*Statism and Anarchy* [1873], en Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, pág. 338). "El garrote del pueblo" era la república democrática. Max veía las cosas, por supuesto de manera distinta.

   Véase un análisis del impacto de este debate sobre la Comuna de París en los comentarios de Daniel Guérin en su obra *Ni Dieu ni Maître*, que aparecen también, ligeramente ampliados, en *Pour un marxisme libertaire* [hay trad. cast.: *Por un marxismo libertario*, Júcar, Madrid, 1979]. Véase también la nota 24.
10. Sobre la "desviación intelectual de Lenin" a la izquierda en 1917, véase Robert Vincent Daniels, "The State and Revolution: a Case Study in the Genesis and Transformation of Communist Ideology", *American Slavic and East European Review*, vol. 12, 1953, nº 1.
11. Paul Mattick, *Marx and Keynes*, pág. 295.
12. Mijaíl Bakunin, "La Commune de Paris et la notion de l'état", reimpreso en Guérin, *Ni Dieu ni Maître*. La observación final de Bakunin sobre las leyes de la naturaleza individual como condición para la libertad se pueden comparar con los planteamientos desarrollados en las tradiciones racionalista y romántica acerca del pensamiento creativo, analizados por mí en el capítulo 9. Véase mis obras *Lingüística cartesiana* [hay trad. cast.: *Lingüística cartesiana*, Gredos, Madrid, 1969] y *El lenguaje y el entendimiento* [hay trad. cast.: Planeta-Agostini, Barcelona, 1986].
13. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, pág. 142 [hay trad. cast.: *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983], donde hace referencia a algunos comentarios de *La sagrada familia* [hay trad. cast.: Akal, Madrid, 1981]. Avineri sos-

tiene que, dentro del movimiento socialista, los *kibbutzim* israelíes fueron los únicos "en percibir que los modos y formas de la actual organización social determinarán la estructura de la sociedad del futuro". Ésta, sin embargo, era la postura característica del anarcosindicalismo, según hemos indicado anteriormente.

14. Rocker, *Anarchosyndicalism*, pág. 28.
15. Véase la obra de Guérin citada más arriba.
16. Karl Marx, *Crítica al programa de Gotha*. [hay trad. cast.: Fundación Federico Engels, Madrid, 2004].
17. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* [hay trad. cast.: Comares, Granada, 2004], citado por Mattick, *Marx and Keynes*, pág. 306. Sobre este punto, véase también el ensayo de Mattick "Workers' Control", en Priscilla Long, ed., *The New Left*, y Avineri, *Social and Political Thought of Marx*.
18. Karl Marx, *El capital*, [hay trad. cast.: Akal, Madrid, 2000], citado por Robert Tucker, quien subraya acertadamente que Marx ve al revolucionario como un "productor frustrado" más que como un "consumidor insatisfecho" (*The Marxian Revolutionary Idea*). Esta crítica más radical de las relaciones capitalistas de producción es un producto directo del pensamiento libertario de la Ilustración.
19. Marx, *El capital*, citado por Avineri, *Social and Political Thought of Marx*, pág. 83.
20. Pelloutier, "L'anarchisme".
21. "Qu'est-ce que la proprieté?" La frase "la propiedad es un robo" desagradaba a Marx, quien veía un problema lógico en su empleo, ya que el robo presupone la existencia legítima de la propiedad. Véase Avineri, *Social and Political Thought of Marx*.
22. Citado en Buber, *Paths in Utopia*, pág. 19.
23. Citado en J. Hampden Jackson, *Marx, Proudhon and European Socialism*, pág. 60.
24. Karl Marx, La guerra civil en Francia [hay trad. cast.: Fundación Federico Engels, Madrid, 2003] pág. 24. Avineri observa que este y otros comentarios de Marx sobre la Comuna se refieren de manera deliberada a unas intenciones y unos planes. Según explicó claramente Marx en otros lugares, su valoración meditada fue más crítica que en esa alocución.
25. Véase algunas referencias al contexto en Walter Kendall, *The Revolutionary Movement in Britain*.
26. *Collectivisations: L'œuvre constructive de la Revolution espagnole*, pág. 8.
27. Véase un análisis en Mattick, *Marx and Keynes*, y Michael Kidron, *Western Capitalism Since the War*. Véase también los análisis y referencias citados en mi obra *At War with Asia*, capítulo 1, págs. 23-26 [hay trad. cast.: *La guerra de Asia*, Ariel, Barcelona, 1972].
28. Véase Hugh Scanlon, *The Way Forward for Workers' Control*. Scanlon es presidente de la AEF, uno de los sindicatos más numerosos de Gran Bretaña. El

instituto se creó a raíz de la sexta Conference on Workers' Control, celebrada en marzo de 1968, y sirve de centro para difundir información y fomentar la investigación.

29. Guérin, *Ni Dieu, ni Maître*, introducción.
30. *Ibid.*
31. Arthur Rosenberg, *A History of Bolshevism*, pág. 88.
32. Marx, *Civil War in France*, págs. 62-63.

2. Lenguaje y libertad

1. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* [hay trad. cast.: Anthropos, Barcelona, 2004].
2. R. D. Masters, introducción a su edición de *First and Second Discourses*, de Jean-Jacques Rousseau [hay trad. cast.: *Discursos. El contrato social*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995].
3. Compárese con lo que dijo Proudhon un siglo después: "No hacen falta largos debates para demostrar que el poder de negar a un ser humano su pensamiento, su voluntad y su personalidad es un poder de vida y muerte, y que hacer de alguien un esclavo equivale a asesinarlo".
4. Citado en Lehning, ed., Bakunin, *Étatisme et anarchie*, nota 50 del editor [hay trad. cast.: *Estatismo y anarquía*, Folio, Barcelona, 2000]; tomado de P. Schrecker, "Kant et la revolution française", *Revue philosophique*, septiembre-diciembre de 1939.
5. He analizado este asunto en *Lingüística cartesiana* y en *El lenguaje y el entendimiento*.
6. Véase las referencias de la nota 5, así como mi obra *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, cap. 1, sec. 8 [hay trad. cast.: Gedisa, Barcelona, 1999].
7. Casi no necesito decir que no se trata de la opinión imperante. Véase un análisis en E. H. Lenneberg, *Biological Foundations of Language*; mi obra *El lenguaje y el entendimiento*; E. A. Drewe, G. Ettlinger, A. D. Milner y R. E. Passingham, "A Comparative Review of the Results of Behavioral Research on Man and Monkey", Institute of Psychiatry, Londres, borrador no publicado, 1969; P. H. Lieberman, D. H. Klatt y W. H. Wilson, "Vocal Tract Limitations on the Vowel Repertoires of Rhesus Monkey and other Nonhuman Primates", *Science*, 6 de junio de 1969; y P. H. Lieberman, "Primate Vocalizations and Human Linguistic Ability", *Journal of the Acoustical Society of America*, vol. 44, 1968, nº 6.
8. En los libros citados anteriormente y en *Current Issues in Linguistic Theory*.
9. J. W. Burrow, introducción a su edición de *The Limits of State Action*, de Wilhelm von Humboldt, de donde se toman la mayoría de las citas siguientes [hay trad. cast.: *Los límites de la acción del Estado*, Tecnos, Madrid, 2002].
10. Véase las observaciones de Kant citadas anteriormente. El ensayo de Kant apareció en 1793; Humboldt puso por escrito sus ideas en 1791-1792. Algunas

partes se publicaron, pero la obra no apareció completa en vida de su autor. Véase Burrow, introducción a Humboldt, *The Limits of State Action.*

11. Thomas G. Sanders, "The Church in Latin America", *Foreign Affairs*, vol. 48, 1970, nº 2.
12. *Ibid.* Se dice que la fuente son las ideas de Paulo Freire. Una crítica similar aparece difundida en el movimiento estudiantil occidental. Véase, por ejemplo, Mitchell Cohen y Dennis Hale, eds., *The New Student Left*, capítulo 3.
13. Es decir, en el sentido de que el hombre "sólo alcanza la consumación más madura y agraciada de su actividad cuando su forma de vivir concuerda armoniosamente con su carácter", es decir, cuando sus acciones fluyen de un impulso interno.
14. La última cita está tomada de los comentarios de Humboldt a la Constitución francesa de 1791; párrafos traducidos al inglés en Marianne Cowan, ed., *Humanist Without Portfolio.*
15. Rudolf Rocker, "Anarchism and Anarcho-syndicalism", en Paul Eltzbacher, *Anarchism* [hay trad. cast.: La España Moderna, Madrid, s. f.]. En su libro *Nationalism and Culture* [hay trad. cast.: *Nacionalismo y cultura*, La Piqueta, Madrid, 1977], Rocker describe a Humboldt como "el representante más destacado en Alemania" de la doctrina de los derechos naturales y la oposición al Estado autoritario. Considera a Rousseau un precursor de la doctrina autoritaria, pero sólo tiene en cuenta *El contrato social* y no su *Discurso sobre la desigualdad*, mucho más libertario. Burrow observa que el ensayo de Humboldt presagia "gran parte de la teoría política del siglo XIX de tipo populista, anarquista y sindicalista", y señala las alusiones del primer Marx. Véase también algunos comentarios en mi obra *Lingüística cartesiana*, nota 51.
16. Karl Polanyi, *The Great Transformation* [hay trad. cast.: *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*, La Piqueta, Madrid, 1989].
17. Citado por Paul Mattick, "Workers' control", en Priscilla Long, ed., *The New Left*, pág. 377. Véase también el capítulo 4, pág. 143.
18. Citado en Martin Buber, *Paths in Utopia*, pág. 19.
19. Sin embargo, como hombre que ha perdido su "sencillez original" y no puede vivir ya "sin leyes y jefes", Rousseau se dedica a "respetar los lazos sagrados" de su sociedad y "obedecer escrupulosamente a las leyes y a los hombres, que son sus autores y ministros", despreciando al mismo tiempo "una constitución que sólo se puede mantener con ayuda de tantas personas respetables [...] y de la cual, a pesar del cuidado con que la tratan, derivan siempre más calamidades reales que ventajas aparentes".
20. Véase el capítulo 4.
21. Véase en el capítulo 7 [de Chomsky, *Por razones de Estado*], un análisis de las fraudulentas afirmaciones formuladas al respecto por ciertas modalidades de ciencia conductista.

5. Cómo atajar la amenaza de la democracia

1. Davie, *The Democratic Intellect*, Edinburgh University Press, 1961, pág. 274 y ss.
2. Marchamont Nedham, 1650, citado por Edmund S. Morgan, *Inventing the People*, Norton, 1988, pág. 79; Hume, pág. 1, citado con la reserva que acabamos de indicar.
3. Diego Ribadeneira, *Boston Globe*, 1 de enero de 1990.
4. Galeano, *Days and Nights of Love and War*, Monthly Review, 1983 [ed. original cast.: *Días y noches de amor y de guerra*, Alianza, Madrid, 1998].
5. Véase fuentes y análisis en mi obra *Problems of Knowledge and Freedom*, conferencias en memoria de Russell pronunciadas en el Trinity College, Cambridge, Pantheon, 1971 [hay trad. cast.: *Conocimiento y libertad*, Península, Barcelona, 2007].
6. James Harris, Ralph Cudworth. Ver mi obra *Cartesian Linguistics*, Harper & Row, 1966 [hay trad. cast.: *Lingüística cartesiana*, Gredos, Madrid, 1969], y más análisis en el capítulo 2 del presente libro ("Lenguaje y libertad") y en James Peck, ed., *The Chomsky Reader*, Pantheon, 1987.
7. Véase mi obra *Turning the Tide*, South End Press, 1985 [hay trad. cast.: *La quinta libertad*, Crítica, Barcelona, 1988], capítulo 5; Thomas Ferguson y Joel Rogers, *Right Turn*, Hill & Wang, 1986; Ferguson, "By Invitation Only", *Socialist Review*, 19, 4, 1989.
8. Margaret Judson, citada por Leonard W. Levy, *Emergence of a Free Press*, Oxford Univerity Press, 1985, pág. 91.
9. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, Penguin, 1975. "Al menos, Locke", añade Hill, "no pretendió que lo dijese el clero; esto lo reservaba para el propio Dios".
10. Levy, *op. cit.* Sobre la "intolerancia generalizada" en *Areopagitica* de Milton, que se consideraba erróneamente un llamamiento libertario, véase John Illo, *Prose Studies*, 1, mayo de 1988. El propio Milton explicó que el objetivo del folleto era "que la determinación de lo verdadero y lo falso, o de lo que debía publicarse o eliminarse, no podía someterse al control de [...] personas sin educación y de juicio mediocre", sino únicamente al de "un funcionario nombrado" que tuviera las convicciones correctas y autoridad para prohibir obras que considerara "maliciosas o con carácter de libelo", "erróneas y escandalosas", "impías o malvadas, dirigidas de lleno contra la fe o las costumbres", "papistas" y "claramente supersticiosas".
11. Morgan, *op. cit.*
12. Todorov, *The Conquest of America*, Harper & Row, 1983, págs. 5 y 150, donde cita al profesor y teólogo Francisco de Vitoria, "una de las cumbres del humanismo español del siglo XVI" [hay trad. cast.: *La conquista de América*, Siglo XXI, México, 1987].
13. Véase *Turning the Tide*, pág. 162.
14. *Ibid.*

15. Lenin, 1922, citado por Moshe Lewin, *Lenin's Last Struggle*, Pantheon, 1968 [hay trad. cast.: *El último combate de Lenin*, Lumen, Barcelona, 1970]. La interpretación de las metas e intentos ofrecida por Lewin está, no obstante, alejada de lo indicado aquí por mí.
16. Para algunas referencias dadas en este lugar y más adelante, y mientras no se diga otra cosa, véase mis obras *Turning the Tide*, South End Press, Boston, 1985) y *Necessary Illusions*, South End Press, 1989 [hay trad. cast.: *Ilusiones necesarias*, Libertarias, Madrid, 1993]. Sobre Lansing y Wilson, véase Lloyd Gardner, *Safe for Democracy*, Oxford University Press, 1987, págs. 157, 161, 261 y 242.
17. *The Wall Street Journal*, 13 de diciembre de 1973.
18. Véase más análisis y referencias en *Necessary Illusions*, apéndice V, sección 8.
19. Levy, *op. cit.*, págs. 178-179, 297 y 337 y ss.; Levy, *Jefferson and Civil Liberties: the Darker Side*, Harvard University Press, 1963; Ivan Dee, 1989, pág. 25 y ss.
20. Citado por Levy, *Ibid.*, pág. 45.
21. Véase Christopher Frew, "Craven evasion on the threat to freedom", *The Scotsman*, 3 de agosto de 1989, donde se refiere al vergonzoso comportamiento de Paul Johnson y Hugh Trevor-Roper (que, por desgracia, no estuvieron solos, ni mucho menos). Rushdie fue acusado de libelo sedicioso y blasfemia en los tribunales, pero el Tribunal Supremo dictaminó que la ley sobre la blasfemia se aplicaba sólo al cristianismo, y no al islam, y que sólo se consideran libelo sedicioso los ataques verbales "contra su Majestad o el gobierno de su Majestad o alguna otra institución del Estado" (*The New York Times*, 10 de abril de 1990). De ese modo, el Tribunal sostuvo las doctrinas fundamentales del ayatolá Jomeini, Stalin, Goebbels y otros adversarios de la libertad, aunque reconocía que el derecho inglés, como los de sus homólogos, sólo protege de las críticas al poder nacional.
22. Citado en *British Journalism Review*, 1, 2, invierno de 1990.
23. Levy, *Emergence*, págs. xvii, 6, 9 y 102; Harry Kalven, *A Worthy Tradition*, Harper & Row, 1988, págs. 63, 227 y ss. y 121 y ss.
24. Citado por Herbert Schiller, *The Corporate Takeover of Public Expression*, Oxford University Press, 1989.
25. McCann, *An American Company*, Crown, 1976, pág. 45. Sobre la ridícula actuación de los medios, véase también mi obra *Turning the Tide*, South End Press, 1985, pág. 164 y ss. Véase también William Preston y Ellen Ray, "Disinformation and mass deception: democracy as a cover story", en Richard O. Curry, ed., *Freedom at Risk*, Temple University Press, 1988.
26. Clinton Rossiter y James Late, *The Essential Lippman: a Political Philosophy for Liberal Democracy*, Vintage, 1965.
27. Citado de documentos secretos por R. R. A. Marlin, "Propaganda and the Ethics of Persuasion", *International Journal of Moral and Social Studies*, primavera de 1989. Véase más información sobre estas materias en mi conferencia "Intellectuals and the State", Conferencias Huizinga, Leiden, diciem-

bre de 1977; reimpreso en mi obra *Towards a New Cold War*, Pantheon, 1982 [hay trad. cast.: *La segunda guerra fría*, Crítica, Barcelona, 1984].
28. Véase algunos detalles en mi artículo "Democracy in the Industrial Societies", *Z Magazine*, enero de 1989, y las fuentes citadas.
29. Pastor, *Condemned to Repetition*, Princeton University Press, 1987, pág. 32; las cursivas son suyas.

7. Objetivos y perspectivas

1. Rudolph Rocker, *Anarcho-syndicalism*, Seeker & Warburg, Londres, 1938; "Anarchism and Anarcho-syndicalism", en Paul Eltzbacher, *Anarchism*, Freedom Press, Londres, 1960. [Reeditado en 2004 por AK Press con el título *Anarcho-Syndicalism: Theory and Practice*].
2. Robert Brady, *Business as a System of Power*, Columbia University Press, Nueva York, 1943. Sobre propaganda empresarial, véase en particular los trabajos pioneros de Alex Carey, recogidos algunos de ellos en su obra *Taking the Risk out of Democracy*, University of Illinois Press, Urbana, 1997; y sobre Estados Unidos en la posguerra, Elizabeth Fones-Wolf, *Selling Free Enterprise: The Business Assault on Labor and Liberalism, 1945-1960*, University of Illinois Press, Urbana, 1995, el primer estudio académico sobre el tema en general. Véase también William Puette, *Through Jaundiced Eyes: How the Media View Organized Labor*, Cornell University Press, Ithaca, 1992; William Solomon y Robert McChesney, eds., *New Perspectives in U.S. Communication History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993; Robert McChesney, *Telecommunications, Mass Media and Democracy*, Oxford University Press, Nueva York, 1993.
3. Sobre estas materias son especialmente clarificadores los trabajos del historiador del derecho de Harvard Morton Horwitz, entre ellos *The Transformation of American Law, 1870-1960*, vol. II, Oxford University Press, Nueva York, 1992.
4. Gary Zabel, ed., *Art and Society: Lectures and Essays by William Morris*, George's Hill, Boston, 1993. Hugh Grant Adams, citado por Ronald Edsforth, *Class Conflict and Cultural Consensus*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987, pág. 29. Véase también Patricia Cayo Sexton, *The War on Labor and the Left*, Westview Press, Boulder, 1991.
5. Véase un análisis en mis conferencias en memoria de Russell, *Problems of Knowledge and Freedom*, New Press, Nueva York, 2003. Sobre Dewey, véase en particular Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
6. James Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago, 1975, pág. 92.
7. Stephen Kinzer, *The New York Times*, 14 de octubre de 1994.
8. Jane Perlez, *The New York Times*, 7 de octubre de 1994.

9. Justin Burke *et al.*, *The Christian Science Monitor*, 26 de julio de 1995.
10. López Vigil, María, *Envío* (Universidad Centroamericana de los jesuitas, Managua), junio de 1995. Colum Lynch, *The Boston Globe*, 15 de septiembre de 1994, el único informe publicado, al parecer, en la prensa más leída. Véase también Alexander Cockburn, *The Nation*, 7 de noviembre de 1994.
11. Clive Ponting, *Churchill*, Sinclair-Stevenson, Londres, 1994, pág. 132.
12. Véase algún intento de comparación y una reseña de la escasa bibliografía sobre el tema en mi obra *Year 501*, South End Press, Boston, 1993 [hay trad. cast.: *Año 501: la conquista continúa*, Libertarias, Madrid, 1993; también *World Orders, Old and New*, 2ª ed., Columbia University Press, Nueva York, 1994 [hay trad. cast.: *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, Crítica, Barcelona, 1996]. No hablaré de la reacción, aunque tiene cierto interés.
13. Montgomery, *The Fall of the House of Labor*, Yale University Press, New Haven, 1987, pág. 7; Jon Bekken, en Solomon y McChesney, eds., *New Perspectives in U.S. Communication History*; Fones-Wolf, *Selling Free Enterprise*. Sobre situaciones similares en Inglaterra unos años después, véase Edward Herman y Noam Chomsky, *Manufacturing Consent*, 2ª ed., Pantheon, Nueva York, 2002, capítulo 1.2 [hay trad. cast.: *Los guardianes de la libertad*, Crítica, Barcelona, 1990].
14. George Melloan, *The Wall Street Journal*, 16 de mayo de 1994.
15. Ware, *The Industrial Worker 1840-1860*, Ivan Dee, Chicago, 1990, reimpresión de la edición de 1924; Montgomery, *Citizen Worker*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
16. Von Humboldt, véase mis escritos *Cartesian Linguistics*, Harper & Row, Nueva York, 1966; "Language and Freedom", 1969, *reimpreso en For Reasons of State*, Pantheon, Nueva York, 1973 [véase trad. cast. en este libro, págs. 41-64] y James Peck, ed., *The Chomsky Reader*, Pantheon, Nueva York, 1987. También *Problems of Knowledge and Freedom*. Sobre Smith, véase Patricia Werhane, *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, Oxford University Pres, Nueva York, 1991, y *Year 501*. Sobre Tocqueville y Jefferson, véase John Manley, "American Liberalism and the Democratic Dream", *Policy Studies Review*, 10, 1990, 1; "The American Dream", *Nature, Society, and Thought*, 1, 1988, nº 4.
17. Rajani Kanth, *Political Economy and Laissez-Faire*, Rowman and Littlefield, Boulder, 1986; véase otros análisis en *World Orders*.
18. David Firestone, *The New York Times*, 29 de abril de 1995; sobre recortes fiscales, Steven Lee Myers, *The New York Times*, 28 de abril de 1995.
19. *Fortune*, 15 de mayo y 1 de mayo de 1995; *Business Week*, 6 de marzo de 1995.
20. *Business Week*, 30 de enero de 1995 y 15 de mayo de 1995.

POLITICAL SCIENCE / GOVERNMENT

"El legado de las ideas anarquistas, y aun más, de las inspiradoras luchas de los pueblos que han buscado liberarse de la opresión y la dominación, debe ser atesorado y preservado, no como una forma de congelar el pensamiento y las ideas en otro molde más, sino como base para la comprensión de la realidad social y del trabajo que se compromete a cambiarlo. No hay razón para suponer que la historia ha llegado a un final, que las actuales estructuras de autoridad y dominación están esculpidas en piedra. Otro error tremendo sería subestimar el poder de las fuerzas sociales que pelearán para mantener su poder y privilegio."—*Noam Chomsky*

Todos conocemos eso a lo que Chomsky se opone. Su mordaz análisis de todo lo que está mal en nuestra sociedad alcanza a un público cada vez más amplio. Sus brillantes críticas del capitalismo, el imperialismo, la represión nacional y la propaganda gubernamental—entre otras cosas—, se han convertido en pequeñas industrias editoriales por sí mismas. Pero, en este torrente de publicación y re-publicación, se dice muy poco acerca de lo que Chomsky propone, su propia perspectiva política, su visión del futuro.

Sobre el Anarquismo muestra otro aspecto de este exitoso autor: los principios anarquistas que lo han guiado desde su adolescencia. Esta compilación de ensayos, charlas y entrevistas—seleccionadas e introducidas por Barry Pateman, Editor Asociado del Emma Goldman Papers de la Universidad de California en Berkeley—incluye trabajos que nunca antes habían sido publicados, entrevistas presentadas por primera vez en inglés, así como materiales que vieron la luz por primera vez en panfletos difíciles de encontrar y periódicos anarquistas. Tomados en conjunto, pintan un renovado cuadro de Chomsky, mostrando su antigua y permanente participación en la comunidad anarquista, su constante compromiso con modelos no-jerárquicos de organización política, y sus esperanzas de un futuro mundo sin dominadores.

Para cualquier persona que se inspire en el penetrante análisis que hace Chomsky de nuestra situación actual, así como para quien busque una discusión inteligente y coherente del anarquismo, Chomsky sobre el Anarquismo será una experiencia fascinante y sorprendente.

Noam Chomsky es uno de los principales intelectuales del mundo, padre de la lingüística moderna, franco crítico de los medios y de la política exterior, e incansable activista. Vive en Lexington, Massachusetts.

$16.95 US ★ $16.95 CAN



www.akpress.org
www.akuk.com

